Per. 14198 e. 233
1869

Digitized by Google

Rec. 14198 e. 233
1869

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Zukrigl, D. v. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Einundfünfzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1869.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Digitized by Google

Druck von H. Laupp in Tübingen.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Die natürliche Integrität des Menschen.

Von Convictsdirector Dr. Ruckgaber.

Indem wir die natürliche Integrität des Menschen zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung machen, nehmen wir unsern Ausgang von einem der wichtigsten Resultate des neuesten Buchs von Prof. Dr. Kuhn [1]). Schon Möhler hat sich für die Ansicht entschieden, daß Adam nur als gesunde, lautere und reine Natur geschaffen zu denken sei und Dieringer gelangt in seiner Erörterung über den Einklang der leiblichen und geistigen Kräfte des urständlichen Menschen zu dem Schluß, daß zwischen natürlicher und übernatürlicher Integrität desselben unterschieden werden müsse. Unseres Wissens ist aber Kuhn der Erste, der diese

1) Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade von Dr. J. Kuhn. Erster und allgemeiner Theil. Die ursprüngliche Gnade und die damit zusammenhängenden Untersuchungen über den Begriff und das Wesen der Gnade überhaupt, mit besonderer Beziehung auf die Scholastik und deren neueste Umdeutung. Tübingen, 1868. Verlag der Laupp'schen Buchhandlung.

Digitized by Google

Unterscheidung in erschöpfender Auseinandersetzung wissenschaftlich begründet und gezeigt hat, daß gerade derjenige große Theologe, auf den man sich so gerne in den Kreisen beruft, für welche die deutsche theologische Literatur und selbst die Symbolik ein überwundener Standpunkt ist, der hl. Thomas, derselben Anschauung huldigt.

Der englische Lehrer schreibt ganz allgemein dem Menschen als einem Vernunftwesen die natürliche Neigung zum Guten zu, und zwar faßt er nicht etwa blos die voluntas als Trägerin dieser Neigung; ihm gilt der Satz: voluntatis est, movere omnes alias partes in finem; wie der Wille, so der ganze Mensch, und von dem ganzen Menschen behauptet er, daß er von Natur die Neigung zur Tugend habe: homo a natura habet inclinationem ad virtutem [1]).

Das Alles gilt von dem Menschen überhaupt. Aber von welcher Stärke, von welcher Energie ist die natürliche Neigung zur Tugend? Bei Beantwortung dieser Frage muß sorgfältig unterschieden werden zwischen dem natürlichen Menschen, sofern er als ein nicht gefallener gedacht wird und zwischen dem natürlichen gefallenen Menschen.

Entscheidend für die Auffassung des hl. Thomas ist hier die Quaestio 109 in der Prima Secundae. Die Artikel 2, 3 und 4 tragen die Ueberschriften: Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia; utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia; utrum homo sine gratia per sua naturalia legis praecepta implere possit.

Die Hauptsätze der genannten Artikel aber lauten wie folgt:

---

1) S. Th. 1. 2. qu. 73 und 85.

Digitized by Google

In statu naturae integrae poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum .... Virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale.

In statu naturae corruptae etiam deficit ab hoc, quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum hujusmodi bonum implere per sua naturalia (Art. 2).

Homo in statu naturae integrae poterat operari virtute suae naturae bonum quod est connaturale, absque superadditione gratuiti boni, licet non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia est quiddam connaturale homini ... et ita Deum diligebat super omnia.

Sed in statu naturae corruptae homo ad hoc deficit (Art. 3).

In statu naturae integrae potuit homo — quantum ad substantiam — (h. e. sine gratia, wie der Zuſammenhang und die Ueberſchrift des Artikels beſagen) omnia mandata legis implere.

Sed in statu naturae corruptae non potest homo implere omnia mandata (Art. 4).

Ehe wir in eine Erörterung des Inhaltes dieſer Sätze eingehen, wird es gut ſein, wenn wir die in ihnen vorkommenden Hauptbegriffe mit aller Genauigkeit feſtſtellen. Es handelt ſich um das bonum quod est naturae hominis proportionatum oder quod est homini connaturale, um das natürlich Gute, um das Gute, das zu realiſiren unſere natürliche Beſtimmung iſt. Die Krone dieſes Guten iſt die

natürliche Liebe Gottes über Alles, mit dieser Liebe darum auch die natürliche Bestimmung erst vollkommen erreicht; das natürliche Sittengesetz aber, die Gesammtheit aller natürlürlichen göttlichen Gebote ist das Gebiet, auf dem diese Liebe sich in practischem Gehorsam manifestirt. Auch von der natürlichen Liebe gilt es, daß sie die Erfüllung des Gesetzes, versteht sich, des natürlichen ist.

Thomas fragt, wie der Mensch dieser natürlichen Bestimmung gegenüber stehe absque gratia. Wir behaupten, daß der englische Lehrer damit von jeglicher übernatürlichen Unterstützung des Menschen durch Gott absehen will, nicht blos von der gratia habitualis, an die allerdings zunächst gedacht ist, und jedem donum gratuitum, es mag einen Namen haben, welchen es wolle, sondern auch von jeglicher gratia actualis und jedem auxilium gratuitum. Der Text duldet eine andere Auffassung gar nicht. Das absque gratia ist in dem Artikel 2 umschrieben mit absque superadditione gratuiti boni, und wenn der hl. Thomas wenigstens einen actuellen Gnadenbeistand oder irgend welches auxilium gratuitum von seiner Betrachtung nicht ausschließen wollte, so mußte er gerade hier dies andeuten und konnte sich unmöglich beschränken, hinzuzufügen: licet non absque auxilio Dei moventis sc. ad bene agendum, ad diligendum Deum super omnia, ad mandata implenda. Denn unter der fraglichen motio ist notorisch nichts Anderes zu verstehen, als die Anregung, welche alle geschöpflichen Wesen von Seite Gottes nothwendig haben, um die in sie gelegten natürlichen Kräfte zu actualisiren. Es ist wahr, die Anregung, von der wir reden, ist, soweit sie der vernünftigen Creatur sich zuwendet, insbesondere auf die Verursachung des Guten, sie ist darauf gerichtet zu denken,

daß der Mensch die in ihn niedergelegten moralischen Kräfte in der rechten Weise actualisire und ohne diese göttliche Hilfeleistung ist von einem sittlich guten Thun überall gar keine Rede. Aber das Gute, um das es sich hier handelt, ist das natürlich Gute, zu dem die natürlichen Kräfte des Menschen in einer vollständigen Proportion stehen und zu dem er nur nicht gelangt, wenn diese Kräfte nicht jene göttliche Anregung und Bewegung empfangen. Etwas ganz Anderes ist es, wenn Gott in einem speziellen Liebesrathschluß den Menschen zu einem über seine natürlichen Kräfte hinausliegenden, zu einem übernatürlichen Ziele bestimmt. Die Hilfeleistungen, derer wir bedürfen, um zu diesem Ziele zu gelangen, müssen selbst übernatürlicher Art sein und sie nennen wir Gnade, die so wenig mit der motio primi moventis zusammenfällt, daß diese vielmehr auf allen Punkten als deren Voraussetzung zu denken ist. Das giebt der h. Thomas mit voller Klarheit zu verstehen. Nicht anders kann es gedeutet werden, wenn der englische Lehrer sagt, daß in statu naturae corruptae außer der gratia, auch nur um das totum bonum *naturale* zu realisiren, diese motio nothwendig sei, während die letztere in statu naturae integrae ausreiche. Daß übrigens der h. Thomas, wo er 1. 2. qu. 109 von dem status naturae integrae spricht, von aller übernatürlicher Gnade, auch der actuellen Umgang nimmt, das zeigen vollends die positiven Ausdrücke, deren er sich bedient, in unwidersprechlicher Weise, wir meinen die Ausdrücke: homo poterat *per sua naturalia*, poterat *virtute suae naturae*.

Aber auch als ein auxilium (sc. secundum substantiam naturale, secundum modum autem) gratuitum, d. h. als eine zwar materiell nicht über die natürliche Ordnung hinausgehende

aber von Seite Gottes durchaus frei gespendete Hilfe hat Thomas jene motio sich nicht gedacht. Der Inbegriff der von Gott ausgehenden Motionen bildet seine Vorsehung, ohne welche die Schöpfung eine todte regungslose Welt wäre und zu der sich der unendlich vollkommene Gott eben darum verpflichtet, wenn er einmal zu schaffen sich entschließt. Folgerichtig ist auch jede einzelne motio, deren ein Geschöpf bedarf, um überhaupt in Action zu treten, als ein debitum an dieses Geschöpf zu begreifen, vorausgesetzt, daß Gott wirklich will, daß es seine Bestimmung erreiche; und nicht anders ist zu urtheilen über die motio primi moventis, ohne welche die vernünftige Creatur schlechterdings nicht vermag, auch nur einen natürlich guten Gedanken zu fassen, auch nur die geringste natürlich gute That zu vollbringen. Derjenige, der in unendlicher Liebe den Menschen für das Gute erschaffen, schuldet ihm die Anregung der Kräfte, ohne welche er zu diesem bonum nicht gelangen kann. Die dem speciellen Liebesrathschluß Gottes entsprechende Gnade ist eine dem Menschen durchaus frei gewährte; die der allgemeinen Schöpferliebe, durch die der Mensch in das Dasein berufen worden, entsprechende Vorsehung ist das weder im Ganzen noch in irgend einer einzelnen motio, ohne die der Mensch in der Richtung auf seine Bestimmung überhaupt nicht activ werden kann.

In der That haben wir auch nirgends finden können, daß Jemand den von uns entwickelten Sinn des absque gratia zu bestreiten wage. Auch bei Schätzler ist dieses klare Wasser nur scheinbar getrübt. Wenn er in seiner „Natur und Uebernatur" S. 225 sagt: „Im Zustand der Integrität seiner Natur, lehrt St. Thomas, hatte der Mensch das hinreichende natürliche Vermögen, das ganze

seiner Natur entsprechende Gute zu wollen und zu vollbringen", und wenn er unmittelbar darauf fortfährt: „Ohne die Gnade vermag er dies nicht", so versteht er dies letztere von dem Menschen in statu naturae corruptae und befindet sich hier mit dem hl. Thomas in Harmonie. Eigenthümlich freilich bleibt es, daß er den Uebergang von dem status integritatis zu dem diesem entgegengesetzten stylistisch gar nicht andeutet (s. Kuhn p. 211 ff.).

Aber was versteht der hl. Thomas unter dem homo in *statu* integritatis im Unterschied von dem homo in statu naturae corruptae? Daß er darunter den nicht gefallenen von der Sünde unversehrten Menschen sich denkt, ist vollständig klar. Aber denkt er sich diesen unversehrten Menschen als rein creatürliches Wesen, in puris naturalibus, so wie wir ihn aus Gottes Schöpferhand hervorgehend uns vorstellen müssen, oder in einem schon irgendwie durch dona gratuita vermittelten Stand? Wenn man Suarez und die ihm gleichgesinnten Theologen hört, müßte die Frage im letzteren Sinn beantwortet werden. Daß der Mensch in puris naturalibus Gott über Alles lieben und das ganze natürliche Gesetz beobachten könne, dies zu behaupten sei für den hl. Thomas eine Unmöglichkeit gewesen; denn das hieße eine Absurdität aufstellen. Gott über Alles lieben und alle natürlichen Gebote beobachten zu können, daran hindere den rein natürlichen Menschen die Rebellion des Fleisches gegen den Geist; zu jenen Leistungen, obwohl sie über die Sphäre der natürlichen Bestimmung nicht hinausgreifen, befähige ihn nur ein specielles donum gratuitum, welches jene Rebellion beseitige und ihn so aus dem status naturae purae in den der natura integra erhebe. Dieses sei der status naturae in-

tegrae, den der englische Lehrer im Auge habe [1]). — Das ist sehr resolut gesprochen und im Grunde doch nur eine petitio principii. Darum handelt es sich eben, ob der hl. Thomas den rein natürlichen Menschen sich so vorstelle, daß nur die Intervenienz eines donum gratuitum ihn in einen seiner natürlichen Bestimmung entsprechenden Stand zu versetzen vermag. Jedermann wird zugeben müssen, daß die Quaestio 109 auch nicht den leisesten Anhaltspunkt für die Unterstellung von Suarez bietet. Wohl aber kann man zeigen, daß die Art und Weise, wie der hl. Thomas sich ausspricht, diese Unterstellung auf das Bestimmteste zurückweist. Würde er denn wirklich, wenn er den status integritatis durch ein besonderes donum gratuitum vermittelt dächte, ohne jegliche Limitation sagen dürfen: In statu naturae integrae poterat homo operari .... absque superadditione gratuiti boni? Ist es denkbar, daß er fortwährend ohne irgend welche Einschränkung von dem spricht, was der Mensch per sua naturalia, virtute suae naturae zu leisten vermöge, wenn er zwar nicht direct aber indirect diese Leistungsfähigkeit auf etwas zurückführt, was die natürliche Ausstattung des Menschen nicht in sich begreift, was ihr nur durch ein besonderes donum gratuitum zu Theil geworden? Hebt man nicht, wenn man den Ausdruck per sua naturalia, virtute suae naturae interpretirt, wie die ganze theologische Welt ihn interpretirt, aber den status integritatis als einen auf einem donum gratuitum beruhenden auffaßt, im zweiten Theil wieder auf, was man im ersten zugegeben, und verwickelt man so den englischen Lehrer nicht in den flagrantesten Widerspruch mit sich selbst?

1) cf. Suarez, de grat. l. 1. de necess. grat. ad op. nat. c. 36. cf. prol. IV.

Das hat auch Cajetan deutlich gefühlt, wenn er sagt, daß wenn Thomas unter der natura integra die durch das donum gratuitum justitiae originalis (zunächst integritatis) vervollkommnete menschliche Natur verstehe, es schlecht ausgedrückt sei, quod homo per sua naturalia hoc possit. Wir nehmen an, daß der hl. Lehrer sich gut ausgedrückt hat, und daß er, der von der ganzen spätern Unterscheidung zwischen natura pura und integra Nichts wußte, weit entfernt war, indem er von dem homo in statu integritatis handelte, an etwas Anderes als den (nicht gefallenen) rein creatürlichen Menschen, den homo in puris naturalibus zu denken. Zum Ueberfluß gebraucht St. Thomas in Quodl. 1, art. 8 geradezu den Ausdruck, daß der homo in puris naturalibus poterat naturaliter Deum super omnia diligere.

Dieser Artikel 8 ist übrigens zu wichtig, als daß wir nicht genauere Notiz von ihm nehmen sollten. Der hl. Thomas sagt: Quia possibile fuit Deo, ut hominem faceret in puris naturalibus, utile est considerare, ad quantum se dilectio naturalis extendere possit. Dixerunt ergo quidam quod homo vel angelus in puris naturalibus existens diligit Deum plusquam se ipsum naturali dilectione secundum amorem concupiscentiae, quia bono divino magis frui desiderat tanquam majori et suaviori, sed secundum amorem amicitiae naturaliter homo plus diligit se ipsum quam Deum. Est enim amor concupiscentiae quo dicimur amare illud quo volumus uti vel frui sicut vinum vel aliquid hujusmodi. Amor autem amicitiae est quo dicimur amare amicum cui volumus bonum. Sed ista positio stare non potest. Dilectio enim naturalis est quaedam naturalis inclinatio indita naturae a Deo:

nihil autem naturale est perversum. Impossibile est ergo, quod aliqua naturalis inclinatio vel dilectio sit perversa: perversa autem dilectio est ut aliquis dilectione amicitiae diligat plus se quam Deum: non potest ergo talis dilectio esse naturalis. Dicendum est ergo, quod diligere Deum super omnia plus quam se ipsum, est naturale ... homini .... Diligere Deum prout est principium totius esse, ad naturalem dilectionem pertinet; diligere Deum prout est objectum beatitudinis (sc. supernaturalis) est gratuitae dilectionis (seu charitatis). Deutlicher als durch dieſes Citat kann man die Anſicht des hl. Thomas von dem rein creatürlichen Menſchen nicht mehr machen. — Die natürliche Ausſtattung bildete aber in Adam jedenfalls die Vorausſetzung der höheren; deßhalb konnte Thomas 1. 2. qu. 109. a. 2, obwohl er mit Recht der Anſicht war, daß der Stammvater von Anbeginn mit donis gratuitis — worin dieſe nun beſtehen mögen — ausgeſtattet geweſen ſei, von dem homo in sui integritate (in puris naturalibus) ganz wohl ſagen: sicut *fuit* in primo parente ante peccatum.

Was Schätzler betrifft, ſo lehrt er ein donum integritatis gratuitum wie Suarez als das den status naturae integrae erſt herſtellende Princip; aber im Unterſchied von Suarez und ſeinen Geſinnungsgenoſſen denkt er ſich dieſes donum als Ausfluß der heiligmachenden Gnade, und läßt den hl. Thomas demgemäß folgende Reſolutionen geben: Der nichtgefallene und der heiligmachenden Gnade theilhaftig gewordene Menſch konnte das natürlich Gute in vollem Umfang verwirklichen — ohne Gnade. Die Liebe Gottes über Alles und die Befolgung ſämmtlicher Gebote iſt etwas, was der nichtgefallene im Beſitz der heiligmachenden Gnade ſich

befindende Mensch in Kraft seiner eigenen Natur vermag und wozu er — der Gnade nicht bedarf. Und das ist nicht etwa so zu verstehen, als ob beides, diese Gnade und diese natürliche Kraft, parallel neben einander bestänben, ohne einander zu berühren; der Stand der heiligmachenden Gnade war, wie Schätzler den hl. Thomas lehren läßt, insofern er die Quelle des donum integritatis bildete, die nothwendige Voraussetzung dafür, daß der Mensch ohne Gnade das Alles vermochte. Die Gnade ersparte ihm das Bedürfniß der Gnade!

Doch gehen wir nun auf eine Besprechung dessen ein, was der hl. Thomas Art. 2, 3 und 4 der qu. 109 über den nicht gefallenen rein creatürlichen Menschen lehrt.

Der rein creatürliche Mensch ist nach Thomas seiner natürlichen sittlichen Bestimmung ebenso genügend gewachsen, als alle anderen Geschöpfe ihrer Bestimmung gewachsen sind; er ist, um in der Sprache der spätern Scholastik zu reden, als perfectus in ordine ad finem sibi connaturalem erschaffen zu denken. Der rein creatürliche Mensch ist als homo integer insbesondere auch insofern aufzufassen, als er seine Sinnlichkeit in vollem Gehorsam gegen die Vernunft zu erhalten gewußt haben würde. Wer Gott über Alles lieben kann, der vermag, auch wenn diese Liebe nur eine natürliche ist und selbstverständlich nicht das Band einer übernatürlichen Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen zu schlingen vermag, jedes ungeordnete Begehren abzuweisen. Wer alle natürlichen Gebote erfüllen kann, der vermag auch das Gebot zu erfüllen: Non concupisces, ein Gebot, das ja auch dem rein creatürlichen Menschen gegolten hätte, so oft die Sinnlichkeit es gewagt haben würde, ihn zu einer Bethätigung contra rationem zu bestimmen. Man ver-

wechsle also nicht ganz verschiedene Dinge. Des Dualismus in seinem Wesen wäre auch der rein creatürliche Mensch (absqua gratia) practisch freilich unaufhörlich sich bewußt geworden. „Blos auf seine natürlichen Vermögen sich stützend war er dem Einfluß seiner sinnlichen Natur auf seine höhere unmittelbar ausgesetzt und dieser Einfluß erscheint gewissermaßen als ein Hinderniß, jedenfalls aber als eine Erschwerung (difficultas boni) seiner vernünftigen und sittlichen Willensentscheidung, also jenes Wollens und Thuns, durch das er sein (natürliches) Endziel allein erreichen konnte“ [1]).

Nicht die Sinnlichkeit in ihren der Vernunft oft widerstrebenden Begehrungen, nicht die Concupiscenz oder womit wir dasselbe sagen wollen, nicht die pugna concupiscentiae ad rationem schließen wir von dem rein natürlichen Menschen aus; was wir betonen, das ist der Gedanke nur, daß der Wille des Menschen in statu integritatis in Kraft seiner naturalis inclinatio ad virtutem wie die Neigung, so die Fähigkeit in sich getragen hätte, in dem vollen Maaß, als die Erreichung der natürlichen Bestimmung es erheischt haben würde, das Niedere in sich stets dem Höheren, die Sinnlichkeit der Vernunft unterzuordnen. — Die schöpferisch somit grundgelegte Obmacht des Geistes über das Fleisch erscheint als die Wirkung der naturalis inclinatio ad virtutem, wie sie hinwiederum — das Verhältniß ist ein dialectisches — als disponirend für die letztere zu denken ist. Zunächst aber sind beide, die inclinatio ad virtutem und die Obmacht des Geistes über das Fleisch nur potentiell vorhanden. Indem der Mensch aber seiner natürlichen Bestimmung zuschreitet, erhebt er beide zu habitus acquisiti und auch hier bleibt

1) Kuhn, S. 116.

das Verhältniß ein organisches. Die persönliche Liebe Gottes über Alles und in Allem ist es, worin die inclinatio zu der virtus ihren persönlichen Ausdruck gewinnt; aus ihr fließt die Ohnmacht des Geistes über das Fleisch als eine persönliche natürliche Vollkommenheit des Menschen; andererseits aber erscheint er für diese Liebe nur disponirt, indem er im Besitz dieser Vollkommenheit sich befindet. Daß übrigens Adam in solcher Weise seiner natürlichen Bestimmung nur gerecht geworden wäre auf Grund der erforderlichen motio von dem primum movens, haben wir schon erwähnt, und es wird keinem Zweifel unterliegen, daß dieses auxilium naturale als ein auxilium speciale insofern zu denken ist, als es nicht die providentielle Sorge für die vernünftige Creatur überhaupt, sondern jene Fürsorge bedeutet, deren der erste Mensch bedurft hätte, um in eine seiner Bestimmung entsprechende Action zu treten. Wir können uns dieselbe nur nach Analogie der menschlichen Erziehung als ein pädagogisches Eingreifen Gottes denken, das aber, weil in dieser Art für den ersten Menschen nothwendig, wenn er seinem natürlichen Ziel wirklich entgegenschreiten wollte, die Gratuität nicht minder ausschließt, als die motio primi moventis überhaupt.

In solchem Sinn vindicirt Kuhn unter Berufung auf den hl. Thomas dem rein creatürlichen Menschen eine integritas naturalis speciell mit Beziehung auf das Verhältniß zwischen Vernunft und Sinnlichkeit. Ueber den Namen mag man streiten. Eine ehrliche Polemik geht aber auf die Sache ein. Uebrigens sind wir begierig, was man für einen bessern Namen vorzuschlagen weiß für das, was Thomas im Unterschied zu jenen Theologen characterisirt, welche einen homo naturaliter perfectus in ordine ad finem sibi connatura-

lem, einen Menschen, welcher das totum bonum sibi connaturale verwirklichen, Gott über Alles lieben und alle natürlichen Gebote erfüllen, welcher insbesondere aber auch alle Schwierigkeiten, die ihm hiebei die Sinnlichkeit bereiten möchte, überwinden, die Concupiscenz in steter Unterordnung unter die Vernunft halten kann, — sich nur zu denken vermögen auf Grund eines donum gratuitum oder gar der heiligmachenden Gnade?

Indem man aber dem rein natürlichen Menschen eine integritas naturalis zuschreibt, tritt man dadurch mit Nichten auf Seite derjenigen, welche dem paradiesischen Menschen eine integritas supernaturalis als seine thatsächliche Integrität bestreiten. Es hat Gott gefallen, dem Menschen nicht blos eine natürliche Bestimmung, sondern über diese hinausgehend und dieselbe einschließend eine übernatürliche zu geben, um es mit einem Wort zu sagen, Adam und das ganze Menschengeschlecht zu einer übernatürlichen Lebensgemeinschaft mit sich zu berufen. In finem hunc supernaturalem wurde Adam und zwar wie Thomas annimmt, vom ersten Moment seines Daseins an geordnet durch die Verleihung der heiligmachenden Gnade und die mit ihr eingegossenen theologischen Tugenden, insbesondere die charitas, die übernatürliche Liebe. Die reale Voraussetzung für diese übernatürliche Heiligung bildete die naturalis inclinatio ad virtutem und nur in Kraft dieser inclinatio willigte Adam, wie St. Thomas ausdrücklich andeutet[1]), in die erstere ein. Aber wie in der naturalis inclinatio (des nichtgefallenen Menschen) ad virtutem oder ad bonum sibi connaturale die integritas naturalis begründet war, so mußte nothwendig

1) Summa Theol. 1. qu. 95. a. 1. ad 5.

auch die durch die heiligmachende Gnade bewirkte Ordnung des menschlichen Willens für das übernatürlich Gute auf das Verhältniß desselben zu den untergeordneten Seelenkräften ihren ganz specifischen Einfluß ausüben und den Menschen mit einer integritas supernaturalis begaben. Der von Gottes heiligem Geist erfüllte Menschengeist ist dem Fleisch gegenüber mit einer übernatürlichen Obmacht ausgerüstet und als unmittelbare Voraussetzung dieser integritas supernaturalis in dem besagten Sinn die integritas naturalis zu denken. Hören wir, wie der hl. Thomas in der classischen Stelle S. Th. p. 1 qu. 95 a. 2 davon spricht: Ex virtute originalis justitiae (d. i. der durch die heiligmachende Gnade vermittelten subjectio des Geistes unter Gott) ratio *totaliter* inferiores vires continebat oder wie es an einer andern Stelle heißt: per justitiam originalem *perfecte* ratio continebat inferiores vires. Damit war zwar die Sinnlichkeit in Adam nicht ausgetilgt, aber jegliche Spannung zwischen ihr und dem Willen, jede Concupiscenz, jede pugna concupiscentiae ad rationem schlechthin beseitigt. Die Sinnlichkeit vermochte dem Willen weder vorauszueilen, noch zu widerstreben, und der Mensch sah sich so über alle Schwierigkeiten hinweggehoben, welche die Sinnlichkeit der Ausübung der Tugenden, sei es der natürlichen oder übernatürlichen bereiten konnte.

Mit der integritas naturalis hat die supernaturalis das gemein, daß sie gleichfalls, wie Thomas so ausdrücklich lehrt, aus der Liebe Gottes, aber der übernatürlichen, der charitas, der durch die heiligmachende Gnade bewirkten übernatürlichen Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem menschlichen Geiste hervorquillt, aber andererseits selbst für dieses höhere Leben wiederum disponirt, indem sie die Bethäti-

gung der übernatürlichen Tugenden, der charitas insbesondere zu einer durchaus ungehemmten und leichten macht.

Materiell *unterscheidet* sich die übernatürliche Integrität von der natürlichen, insofern sie die höhere ist und das in zweifacher Weise. Sie begreift in sich nicht blos die volle Unterordnung der Concupiscenz unter den Willen, sondern die Immunität von aller Concupiscenz, und ordnet den Menschen, die heiligmachende Gnade einbegriffen, aus der sie hervorgeht, für seine übernatürliche Bestimmung; was die natürliche Bestimmung betrifft, so macht sie es dem Menschen wenigstens übernatürlich leicht, derselben gerecht zu werden. Insofern, also relativ ist die integritas naturalis eine imperfecte zu nennen; aber es darf nicht vergessen werden, daß, absolut gesprochen, der rein natürliche Mensch in ordine ad finem sibi connaturalem, auch was das Verhältniß von Vernunft und Sinnlichkeit betrifft, als naturaliter perfecte ordinatus d. h. als von Natur diesem Ziele in seinem vollen Umfang, zwar nicht mit Leichtigkeit, aber doch genügend gewachsen und die integritas naturalis somit *in ihrer* Art als eine perfecte aufzufassen ist, zumal wenn mit ihr die auch dem gefallenen Menschen gelassene Obmacht des Geistes über das Fleisch verglichen wird. — Formell repräsentirt sich die natürliche Integrität zunächst als bloße Anlage und erst durch fortgesetzten guten Willensgebrauch hätte der rein creatürliche Mensch, wie wir gesehen, dieselbe zu einem persönlichen habitus erhoben. Die integritas supernaturalis bildete vom ersten Augenblick an einen persönlichen Vorzug des paradiesischen Menschen, wie die heiligmachende Gnade und die charitas selbst, mit und in denen sie empfangen wurde; denn Adam gieng durch die freie Bethätigung seiner natürlichen Neigung zum Guten,

also persönlich auf die heiligmachende Gnade und die mitausgegossenen Tugenden ein. Die integritas naturalis bildete demgemäß nur als Anlage die Voraussetzung der übernatürlichen Integrität, sofern man nicht annehmen muß, daß jene Bethätigung der natürlichen inclinatio ad virtutem, wodurch Adam auf die übernatürliche Heiligung einging, ipso facto eine erste Bethätigung der schöpferisch grundgelegten Obmacht des geistigen Princips im Menschen in sich schloß.

Der gefallene Mensch ist gänzlich außer Stand, seiner Bestimmung, soweit sie eine übernatürliche ist, zu genügen, die Kluft, die den ungerechtfertigten Sünder von Gott trennt, zu überbrücken und wieder zu einer übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott zu gelangen. Auch die Gnadenmittel hiefür stehen ihm nur zu Gebot, sofern er in die Sphäre der Erlösung tritt, der gratia salvatoris theilhaftig wird. Aber seiner natürlichen Bestimmung gegenüber ist er nicht in ähnlicher Weise verlassen. Auch er noch trägt, wie der hl. Thomas lehrt, die natürliche Neigung zum Guten, ad bonum sibi connaturale in sich; sie ist eine überhaupt unzerstörliche, wie die Vernunft selbst, in der sie wurzelt (1. 2 qu. 85 a. 2). Auch ist diese Neigung des Willens eine zwar geschwächte, aber keineswegs geradezu kraft- und machtlose. Kann der gefallene Mensch mit seinen natürlichen Willenskräften das totum bonum sibi connaturale nicht mehr verwirklichen, so kann er es doch in einem großen Umfang. Kann er Gott nicht lieben über Alles, so wie der rein creatürliche Mensch den Urheber der Natur über Alles zu lieben im Stande wäre, so vermag er ihn doch, freilich ohne dadurch aus dem Stande der Sünde herauszutreten, aliquo amore imperfecto naturaliter zu

lieben. Kann er nicht mehr alle natürlichen Gebote erfüllen, so ist es doch nicht über seine Leistungsfähigkeit, vielen derselben gerecht zu werden. In demselben Maaß aber, als dieß Alles zutrifft, ist der Wille auch stark genug zu denken, über die mit dem Verlust der heiligmachenden Gnade sofort wieder hervorgetretene Concupiscenz die Herrschaft zu führen. Offenbar von dem gefallenen Menschen spricht Thomas, wenn er mit Aristoteles sagt: ratio praeest irascibili et concupiscibili, non principatu despotico, sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio (1. 2. qu. 17 a. 7). In der qu. 56 a. 4. führt er das näher aus: Corpus ad nutum obedit animae absque contradictione in his in quibus natum est ab anima moveri. Unde philosophus dicit, quod anima regit corpus despotico principatu, id est sicut dominus servum. Sed irascibilis et concupiscibilis (obwohl auch die vires sensitivae natae sunt obedire rationi (ib. qu. 50. a. 3)) non obediunt ad nutum rationi; sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant, unde philosophus dicit, quod ratio regit irascibilem et concupiscibilem principatu politico, quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam virtutem.

Man kann demgemäß, indem man mit dem Menschen in statu originalis justitiae den gefallenen Menschen vergleicht, zwischen einer perfecten und einer imperfecten Herrschaft des Geistes über das Fleisch distinguiren. Imperfect ist bei dem gefallenen Menschen diese Obmacht des Geistes über das Fleisch vor Allem verglichen mit der übernatürlichen Integrität des paradiesischen Menschen: imperfect ist sie aber noch in einem andern Sinn. Die Seele auch des gefallenen

Menschen regiert nicht minder, als sie es im Stand der reinen Natur gethan haben würde, den Leib principatu despotico, d. h. *in quibus corpus natum est ab anima moveri.* Diese despotische Herrschaft ist durchaus nicht zu verwechseln mit der über diese Ordnung hinausgehenden, die Güter der Immortalität und Impassibilität in sich begreifenden, wie sie das Paradies gesehen hat, und die wir im Unterschied zu dem principatus despoticus naturalis den principatus despoticus supernaturalis nennen können. Ebensowenig geht es an, die despotische Herrschaft der Vernunft über die niedern Seelenkräfte, in quantum *natae sunt* obedire rationi, mit der übernatürlichen Integrität [1]) in Eins zusammenzuwerfen. Diese despotische Herrschaft ist wie die der Seele über den Leib an sich etwas Natürliches: während aber die letztere auch dem gefallenen Menschen verblieb, hat die erstere nicht vollkommen Stand gehalten. Der geborene Herrscher über die niederen Seelenkräfte hält die Zügel nicht mehr in ganz fester und sicherer Hand, weßhalb diese auch in his, in quibus *natae* sunt, rationi obedire, nicht mehr totaliter gehorchen. Dieses dominium der Vernunft über die Sinnlichkeit ist, wie man sieht, ein imperfectes auch nur verglichen mit dem principatus despoticus des rein creatürlichen Menschen, und das Unvollkommene zeigt sich eben darin, daß wie der Wille unfähig ist, in dem vollen Maaß, als die natürliche Bestimmung es erheischen würde, das natürlich Gute zu thun, Gott zu lieben

1) Unter übernatürlicher Integrität verstehen wir in dieser Abhandlung immer speciell die absolute Harmonie zwischen Fleisch und Geist, ohne damit im Geringsten die beiden Gaben der Immortalität und Impassibilität von der integritas supernaturalis zu trennen, oder auch nur sie aus dem Auge zu verlieren.

und seine Gebote zu erfüllen, so dem Willen auch die Kraft fehlt, jedem niederen Begehren, das sich zwischen ihn und die Erreichung der natürlichen Bestimmung stellt, den genügenden Widerstand entgegenzusetzen. In statu naturae lapsae tritt die Concupiscenz wieder auf und pugnans ad rationem, aber nicht mehr in derselben Weise, wie bei dem rein creatürlichen Menschen: jetzt ist sie geradezu eine rebellische: eine chronische Revolution herrscht in dem Innern des Gefallenen, und was stets die Voraussetzung einer solchen Revolution zu sein pflegt, die zur Regierung berufene Macht hat die Kraft nicht mehr, jeden Ungehorsam von unten erfolgreich zu unterdrücken. Der gefallene Mensch ist nicht mehr naturaliter perfectus in ordinem ad finem sibi connaturalem und das Verhältniß zwischen Fleisch und Geist nicht mehr das dieser rectitudo entsprechende. Darum redet man auch beim status naturae lapsae trotz des uns gebliebenen dominium rationis von einer integritas naturalis nicht mehr.

Im Ganzen unterscheiden wir demnach ein dreifaches Verhältniß zwischen Fleisch und Geist, erstens das der zwar nicht vernichteten aber gestörten natürlichen Obmacht des Geistes über das Fleisch, — dieses Verhältniß, der principatus politicus der Vernunft über die Sinnlichkeit, ist das wirklich existente im gefallenen Menschen und repräsentirt samt der dasselbe begründenden Schwäche des Willens zum Guten eine relative Disproportion des Menschen zu seiner natürlichen Bestimmung. Factisch verhält es sich übrigens mit diesem dominium bei den verschiedenen Menschen verschieden. Nur wer redlich sich müht, diese Bestimmung wenigstens annähernd zu erreichen, bringt es zu einem persönlichen principatus politicus der Vernunft über die Sinn-

lichkeit. Weiter hinaus aber vermag keiner zu bringen, so gewiß kein Gefallener seiner natürlichen Bestimmung ganz zu genügen vermag. Dieselbe gratia salvatoris, die den Menschen wieder ordnet in finem supernaturalem ist es auch, die ihn in den Stand setzen muß, der natürlichen Bestimmung vollständig zu entsprechen, nicht indem sie die Schwächung der natürlichen Neigung zum Guten und die mit ihr gegebene Entfesselung der niederen Seelenkräfte ungeschehen macht, die rebellische Concupiscenz aus der Seele nimmt und den rein creatürlichen Menschen wieder herstellt, sondern indem sie mit den übernatürlichen Tugenden, die sie uns einflößt, insbesondere der charitas die übernatürliche Willigkeit und Fähigkeit verleiht, die Hemmnisse, welche die ungeordnete Concupiscenz der Erreichung sei es der übernatürlichen oder der natürlichen Bestimmung entgegensetzt, vollständig zu besiegen. Von diesem Verhältniß, wie es im gerechtfertigten Menschen sich befindet — als ein persönliches, wo es immer zu einer persönlichen charitas gekommen, — soll übrigens hier nicht weiter die Rede sein. Zweitens unterscheiden wir ein Verhältniß der ungestörten, aber noch keineswegs irgendwie durch die Gnade vermittelten Obmacht des Geistes über das Fleisch, — dieses Verhältniß, die integritas naturalis, oder der principatus rationis despoticus naturalis existirte, wenn der hl. Thomas Recht hat, woran wir nicht zweifeln, — auf sich isolirt — zeitlich niemals; aber es bildete — die ungebrochene Neigung zum Guten, in der es gründet, einbegriffen — die natürlich vollkommene Ausrüstung des Menschen für seine natürliche Bestimmung, sowie die reale Voraussetzung des dritten Verhältnisses, von dem wir sogleich zu reden haben werden und des status naturae elevatae überhaupt.

Das dritte Verhältniß endlich ist das der absoluten Obmacht des Geistes über das Fleisch, wie diese aus der sanctitas originalis, die *naturalis inclinatio ad virtutem* und die darin begründete *integritas naturalis* vorausgesetzt, mit einer gewissen Nothwendigkeit resultirte. Dieses Verhältniß, die integritas supernaturalis, der principatus rationis despoticus supernaturalis war die thatsächliche Integrität des parabiſiſchen Menſchen, der durch sie und die heiligmachende Gnade, aus der sie floß, in einem supernaturalem und in übernatürlich vollkommener Weise auch in einem naturalem geordnet war. Sie wird erst an dem Tage der Auferstehung wiederum den Auserwählten zurückgegeben werden.

Spätere Theologen haben von dem rein creatürlichen Menschen anders gedacht, als der hl. Thomas. Es sind die bereits characterisirten Theologen der natura pura (im Unterschied von der natura integra).

Nach ihnen (cf. z. B. Suarez de div. grat. Prol. IV, c. 2, nr. 2. 3.) ist die humana natura pure spectata (natura pura), der rein creatürliche Mensch mit derselben rebellischen Concupiscenz behaftet zu denken, wie der gefallene, so daß diese Natur quasi manca erscheint ad recte ambulandum in suis moribus. Soll sie inneren Frieden gewinnen, so muß sie quasi integrirt, zur natura integra erhoben, sie muß, ut convenienter in moribus progredi possit, perficirt, also ähnlich wie die natura corrupta in ordinem ad finem homini connaturalem, erst perfect gemacht werden, und diese Integration, diese Perfectmachung pflegt man sich als das Werk eines besonderen donum gratuitum zu denken, indem man dieses sorgfältig von der

heiligmachenden Gnade unterscheidet, auch die heiligmachende Gnade in keinem Sinn als Quelle desselben faßt.

Kuhn sagt mit Recht, daß der hl. Thomas davon Nichts wisse, wohl aber, was diese späteren Theologen als ein donum speciale gratuitum begreifen, als dem rein creatürlichen Menschen von Natur aus eigenthümlich denke. Dabei ist nur nicht zu übersehen, daß die in Rede stehenden Schriftsteller auf dieses donum speciale gratuitum zugleich Dinge zurückführen, die in den Augen des hl. Thomas unzweifelhaft übernatürlicher Art sind und die er als Ausfluß der heiligmachenden Gnade begreift. Das Eigenthümliche dieser späteren Theologie besteht darin, daß sie der Natur nimmt, was der Natur und der Gnade, was der Gnade ist und den doppelten Raub in ein donum zusammenfaßt, von dem man nicht recht weiß, gehört es der natürlichen oder übernatürlichen Ordnung an. Die nächste Wirkung desselben ist die Integration der Natur, insofern diese aufhört, der natürlichen Bestimmung des Menschen gegenüber eine manca und defectuosa zu sein — allein eine natura integra in diesem Sinn eignet schon dem rein creatürlichen mit der ungebrochenen Neigung zum Guten ausgestatteten Menschen; die zweite Wirkung ist wenn nicht die Impassibilität und Immortabilität, so doch die Freiheit von aller Concupiscenz, der absolute Einklang zwischen Geist und Fleisch [1]), — allein diese übernatürliche Integrität ist vernünftiger Weise doch auch in eine moralische Wurzel zu verfolgen und kann nur als Ausfluß der übernatürlichen Heiligung des Willens durch die heiligmachende Gnade verstanden werden. Wer vermag es zu denken, daß diese Heiligung ohne Einwirkung auf das

1) Suarez. Prol. II, nr. 3. cf. Prol. c. III, nr. 8.

Verhältniß des vernünftigen Willens zur Sinnlichkeit geblieben sei und die thatsächlich vorhandene absolute Herrschaft jenes Willens in etwas Anderem als seiner übernatürlichen Durchheiligung ihren Grund gehabt habe? Es reicht nicht aus, wie Suarez und die Andern thun, die übernatürliche Integrität als etwas zu begreifen, was sich für den zur Kindschaft Gottes erhobenen Menschen geziemte und ihn für dies Leben in der übernatürlichen Sphäre disponirte, man muß sie — dieser Gedanken unbeschadet — zugleich als Blüthe der heiligmachenden Gnade und darum im vollen Sinn des Wortes als etwas Uebernatürliches denken. — Zum Verständniß der geschilderten Anschauung haben wir nur noch nachzutragen, daß sie wohl dem Gedanken, nicht aber dem Wortlaut nach zwischen jenen beiden Wirkungen des donum speciale gratuitum unterscheidet und daß sie die erste Wirkung immer nur als in der zweiten zur correcten Erscheinung gelangend, jedoch — wenn sie anders sich klar und consequent ist — als das darin aufbehaltene, wenn auch von Anbeginn überschrittene Moment sich vorstellt.

Aber wie kam man dazu, in solcher Weise sich von dem Engel der Schule zu entfernen? Es geschah nicht von Ohngefähr. Mehr und mehr verfestigte man sich in dem Gedanken — und es ist klar, welchen Einfluß hierauf die Aufstellungen der Reformatoren nehmen mußten, — daß die einzige Folge der adamitischen Sünde die spoliatio in gratuitis sei, daß die Natur des Menschen ganz intact geblieben, und Schaden nur genommen, insofern sie eben jedes donum gratuitum verlustig ging: naturalia, wie man zu sagen pflegte, post peccatum permanserunt integra. Ist der letztere Satz unbedingt richtig, dann darf die rebellische

Concupiscenz, wie sie der gefallene Mensch notorisch in sich trägt, nicht als eine directe vulneratio in naturalibus aufgefaßt werden; dann ist sie etwas durchaus Natürliches und wenn wir von dieser Rebellion des Fleisches gegen den Geist bei dem Menschen vor dem Fall Nichts bemerken, so konnte das lediglich nur in einer außerordentlichen Fürsorge Gottes seinen Grund haben; an die heiligmachende Gnade aber hiebei irgendwie zu denken, konnte sich nicht empfehlen: so löste man denn das donum integritatis von der gratia sanctificans ab und gab ihm zugleich die Bedeutung, den von Haus aus mit der rebellischen Concupiscenz behafteten Menschen über diesen unglückseligen Zwiespalt zwischen Fleisch und Geist zu erheben. Allein jener Satz: naturalia post peccatum permanserunt integra, ist nicht in dieser absoluten Weise richtig. Um die Grenzen, in denen er wahr ist, genau zu bestimmen, unterscheiden wir mit dem hl. Thomas (1. 2. qu. 85. a. 1 und 2), abgesehen von der originalis justitia, welche ein bonum der menschlichen Natur genannt werden kann, weil sie in dem ersten Menschen der ganzen Menschheit verliehen war, ein doppeltes bonum naturae humanae, zuerst die principia naturae, ex quibus ipsa natura constituitur et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia hujusmodi, und dieses Gut, die Substanz des Menschen und ihre Factoren, wie nicht minder ihre Subsistenzweise als eines persönlichen Geistes kann durch die Sünde weder hinweggenommen noch auch nur gemindert werden. Es gibt aber noch ein anderes bonum naturae, die naturalis inclinatio ad virtutem und diese wird durch die Sünde gemindert.

Was hier von der Sünde überhaupt gesagt ist, wenden wir auch auf die Sünde Adams an, sofern sie unsere Sünde

iſt, und behaupten, daß durch ſie das erſte bonum naturae nicht vernichtet oder auch nur gemindert worden, wogegen das zweite wenigſtens eine Minderung erlitten habe. Die Frucht dieſer Minderung iſt die rebelliſche Concupiscenz, wie wir ſie jetzt in uns tragen, während der rein creatürliche Menſch — als ſolcher allerdings noch nicht der integritas supernaturalis theilhaftig — wenigſtens in dem geſchilderten Sinn einer integritas naturalis ſich erfreut haben würde.

Doch iſt es nunmehr Zeit, auf die Schwierigkeiten einzugehen, welche der Kuhn'ſchen Interpretation des hl. Thomas, ja ſeiner geſammten Darſtellung der Lehre der Aquinaten über den Urſtand entgegenzuſtehen ſcheinen.

Bellarmin, der zwiſchen natura pura und integra wie vor ihm Cajetan und nach ihm Suarez unterſcheidet, behauptet, daß auch nach der Anſicht des hl. Thomas natura humana talis nunc est, qualis fuisset, si donum illud supernaturale (sc. donum integritatis) nunquam habuisset, eo excepto, quod nunc est poena ex peccato inflicta, quod tunc ex natura et conditione materiae profluxisset [1]). Dagegen ſpreche nicht, fährt Bellarmin fort, daß der hl. Thomas ſage, per peccatum non solum privari hominem donis supernaturalibus, sed etiam diminui bonum naturae. Nam in eo loco non disputat St. Thomas de peccato originis in specie, sed de peccato in universum, ac dicit, bonum naturae diminui per peccatum, quia ex actu peccati oritur in eo, qui peccat, inclinatio ad idem peccatum, et per hoc diminuitur inclinatio ad virtutem oppositam, quae inclinatio ad virtutem bonum naturae dici potest. Ex qua generali doctrina

1) Bellarmin. De gr. prol. c. 5.

sequitur, ut ex peccato actuali oriatur propensio actualis ad idem peccatum, ex peccato autem originali, quod non in actu, sed in habitu consistit, non oriatur directe ulla inclinatio ad malum, sed indirecte (ut S. Thomas dicit) tanquam ex removente prohibens (d. h. insofern die Sünde Adams uns der justitia originalis, welche die natura pura integrirte, und damit die Neigung zum Bösen hinderte beraubt hat). — Daß der hl. Thomas, wo er von dem zweiten bonum naturae humanae spricht, die adamitische Sünde direct ausschließe, behauptet, wie man sieht, Bellarmin nicht: er sagt nur, daß der englische Lehrer dort von der Erbsünde nicht speciatim, sondern von der Sünde in universum handle. Das ist vollkommen richtig, aber eher geeignet, darauf aufmerksam zu machen, daß der hl. Thomas hier von der Erbsünde auch spreche. In der That ist es nicht weit hergeholt, wenn man sagt, daß der Heilige, indem er von dem zweiten bonum und seiner diminutio spricht, auch an das peccatum originale denke. Bei dem dritten Gut nennt er dieses peccatum ausdrücklich und mußte es nennen; bei dem ersten schloß er es, ohne es allerdings zu nennen, so gewiß ein, als er insbesondere von dem Sündenfall lehrt, daß die naturalia nach demselben integra geblieben seien, wie sie integra bleiben auch nach jeder persönlichen Sünde des Einzelnen. Wer wird glauben, daß er bei dem zweiten bonum lediglich nur an die persönliche Sünde des Einzelnen und nicht auch an das peccatum originale dachte? Wenn man aber fragt, warum der hl. Thomas nicht genauer in diesem Sinn sich ausgesprochen, so erwiedern wir mit der Gegenfrage: war es nöthiger, ausdrücklich zu sagen, daß er die Erbsünde von der Minderung der natürlichen Neigung zum Guten

ausschließe oder daß er sie einschließe? Die Antwort kann, wie wir meinen, nicht zweifelhaft sein. Aber vielleicht macht die Erörterung des hl. Thomas es indirect nöthig, anzunehmen, daß er die Erbsünde hier ausgeschlossen haben wolle. Dies zu zeigen, ist das Bemühen Bellarmins. Das bonum secundum naturae wird durch die Sünde gemindert. Diesen Satz erläutert der hl. Thomas auf folgende Weise: per actus enim humanos fit quaedam inclinatio ad similes actus; oportet autem quod ex hoc, quod aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio ejus ad aliud; unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturae, quod est inclinatio ad virtutem. Daraus schließt Bellarmin, daß nur die actuelle Sünde des Einzelnen die natürliche Neigung zum Guten mindern könne, nicht aber die Erbsünde, qui in habitu consistit. Allein die diminutio, die wir im Auge haben, entspringt auch aus einem Actus, aus der Sünde Adams, in quo nos omnes peccavimus, und je universeller diese Sünde war (es war, wie man sagt, der Sündenfall), um so universeller ist die Erschütterung, welche die inclinatio ad virtutem erlitten hat. Dabei versteht es sich von selbst, daß das peccatum originale, insofern es einen habitus bildet, allerdings nur eine habituelle Schwächung der natürlichen Neigung zum Guten begründet und auch diese habituelle Schwächung, in der wir geboren werden, von derjenigen wohl zu unterscheiden ist, welche der Mensch durch fortgesetztes persönliches Sündigen der in Rede stehenden inclinatio ad virtutem beibringt.

Offen gestanden ist auch gar nicht begreiflich, warum die Sünde Adams diese Folge nicht gehabt haben soll. Naturalia post peccatum permanserunt integra. Was

gibt diesem Satz seine innere Wahrheit? Augenscheinlich der Gedanke, daß eine moralische That, so schwere Folgen sie auch nach sich ziehen mag, unmöglich die Natur dessen, der sie begangen, ganz oder theilweise destruiren könne. Nun das gilt von jeder Sünde; keine, auch die schwerste nicht, vermag der menschlichen Substanz oder Subsistenzweise Abbruch zu thun. Deßungeachtet unterliegt es keinem Zweifel, daß eine Todsünde nicht bloß den Stand der Gnade aufhebt, sondern auch in der natürlichen moralischen Ordnung zerstörend auftritt, die persönliche inclinatio naturalis zum natürlich Guten schwächt und lähmt. Was soll es denn Anstößiges haben, wenn man auch von der adamitischen Sünde, soweit sie unsere Sünde ist, abgesehen von allen übernatürlichen Verlusten, die sie uns gebracht, dasjenige bonum unserer Natur, das in der natürlichen Neigung zum Guten liegt und offenkundig schon der moralischen Ordnung angehört, gemindert werden läßt? Kann man sich die Sache im Ernste wirklich anders vorstellen?

Der hl. Thomas läßt das Wesen der Erbsünde in dem Mangel der heiligmachenden Gnade bestehen. Aber konnte der Mensch diese verlieren — rein äußerlich, wie er ein Gewand verlieren und ablegen kann? Wer wird dem hl. Thomas eine so geistlose Auffassung zutrauen? Die heiligmachende Gnade ging durch eine Sünde schwerster Art verloren, durch die Abwendung des menschlichen Willens von Gott, zu welchem Adam und in ihm das ganze Geschlecht übernatürlich geordnet war, und nur insofern der Mangel der heiligmachenden Gnade, der uns Allen von Geburt aus anhaftet, mit der Thatsache coincidirt, daß jene Sünde auch unsere Sünde ist, daß wir in Adam Alle gesündigt und die Abkehr des Willens von Gott vollzogen, besteht in

jenem Mangel das Wesen der Erbsünde, weßhalb Kleutgen das letztere, wie wir glauben, ganz richtig und ganz im Geiste des hl. Thomas definirt, wenn er sagt, es sei die Abwendung von Gott verbunden mit dem Verlust der heiligmachenden Gnade. Und nun sei die Frage erlaubt, ob diese aversio voluntatis a Deo zu denken sei ohne eine Minderung der naturalis inclinatio voluntatis ad bonum, ohne eine Schwächung der natürlichen Willigkeit und Fähigkeit, Gott über Alles zu lieben? Ist eine solche Minderung und Schwächung aber erfolgt, so fiel mit der heiligmachenden Gnade nicht blos die integritas supernaturalis, sondern dann vermag auch der Wille des gefallenen Menschen, abgewandt wie er ist von Gott, die Obmacht des Geistes über das Fleisch nicht mehr aufrecht zu erhalten, wie sie der rein creatürliche Mensch aufrecht erhalten haben würde.

Wir müssen indeß ein Geständniß machen. Der hl. Thomas spricht an vielen Stellen sich dergestalt aus, daß er der von Kuhn vertretenen Auffassung seiner Lehre direct zu widersprechen scheint. Ehe wir an die Erörterung dieser Schwierigkeit gehen, möchten wir einige Bemerkungen machen, die man, wie wir hoffen, allgemein wird gelten lassen. Es versteht sich vor Allem ganz von selbst, daß es nicht angeht, Stelle gegen Stelle in das Feld zu führen, sondern die Aussprüche des großen Lehrers gegenseitig gegen einander abzuwägen und unter einander zu vermitteln sind. Hiebei wird der Grundsatz gelten müssen, daß bei der Untersuchung, welches die Lehre des Aquinaten über die integritas naturalis sei, diejenigen Stellen den Ausgangspunkt und Leitstern bilden müssen, in denen er ex professo über diese Frage handelt, und das sind für uns gewiß die erörterten Artikel der Qu. 109 in der Prima Secundae. Es gibt

allerdings Aussprüche des englischen Lehrers, die gleichfalls ganz genau sich damit beschäftigen, wie der rein creatürliche Mensch zu denken sei; aber auch sie sind zu interpretiren im Geiste jener Quästio, die sich wenigstens umfassender und klarer als irgend eine andere Untersuchung mit diesem Punkt beschäftigt. An andern Orten vollends denkt Thomas nur an den Menschen, wie er in concreto war und in concreto ist, an den paradiesischen und gefallenen Menschen; sie sind es, die er mit einander vergleicht und von einander unterscheidet. Daß diese Stellen über den rein creatürlichen Menschen, der für den hl. Thomas nie in Wirklichkeit existirt hat, unmittelbar kein Licht verbreiten, ja sogar, indem sie nicht zwischen dem rein creatürlichen Menschen einer- und dem paradiesischen beziehungsweise dem gefallenen andererseits distinguiren, gewisse Wendungen haben, die nicht an sich, aber wenn man diese Distinction ausdrücklich einmal macht, in dem einen und anderen Punkt etwas ungenau lauten, ist nicht zu verwundern. Sie werden darum auch jeden irre leiten, der die Quästio 1. 2. 109 nicht gehörig gewürdigt hat. Außerdem wolle man erwägen, daß es nicht auffallen kann, wenn in den zahlreichen Schriften des hl. Thomas ein und dieselbe Frage nicht überall in durchaus gleicher Weise ihre Beantwortung findet; es wäre im Gegentheil zum Erstaunen, wenn nicht auch kleine Differenzen sich fänden und Thomas mit 24 Jahren in seinem Commentar zu den Sentenzen sich schon accurat so ausgesprochen hätte, wie 10 oder 12 Jahre später in den Quaest. quodl., in der Schrift De Veritate oder in der Summa contra Gentiles, und in diesen wieder wie in seinem reifsten Werk, der Summa Theol., deren zweiter Theil im Jahr 1271 erschien, nachdem Thomas das 46. Lebensjahr erreicht

hatte. Endlich bitten wir wohl zu beherzigen, daß zwischen Kuhn und den Theologen auf der andern Seite gar nicht die Frage schwebt, ob der englische Lehrer von einer integritas supernaturalis wisse und dieselbe — diese perfecte und totale Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit im Urstand — auf die Gnade zurückführe — das leugnet kein vernünftiger Mensch: sondern lediglich die Frage, ob Thomas nicht dem Sinn und Gedanken nach dem rein creatürlichen Menschen eine integritas naturalis zuschreibe, d. h. ob er nicht lehre, daß der rein creatürliche Mensch als von Haus aus geneigt und befähigt zu denken sei, auf Grund des auxilium naturale, das der gütige Gott der vernünftigen Creatur nicht entziehen kann, seine natürliche Bestimmung vollständig zu erfüllen und zu diesem Endzwecke die Concupiscenz in vollem Gehorsam unter der Vernunft zu halten, so daß allerdings zwischen dem rein creatürlichen Menschen, wie wir ihn uns denken müssen, und dem gefallenen Menschen ein specifischer Unterschied bestände. Gegen uns werden nur diejenigen Aeußerungen in die Wagschaale fallen, in denen Thomas den homo in puris naturalibus dem homo in statu naturae lapsae in Absicht auf die Erreichbarkeit der natürlichen Bestimmung wirklich gleichstellt und den ersteren wie den letzteren wegen rebellischer Concupiscenz wirklich für unfähig erklärt, derselben vollständig zu satisfaciren. Sehen wir, ob es in der That solche Aeußerungen gibt.

Wir beginnen mit der Stelle aus dem Commentar zu 2 Sent. d. 31 qu. 1 a. 2. ad 3: Dort sagt der hl. Thomas: Quod si aliquis divina virtute ex digito formaretur (also nicht via generationis in das Geschlecht Adams träte), originale non haberet. Haberet nihilominus omnes

defectus, quos habent, qui in originali nascuntur; tamen sine ratione culpae. Quod sic patet: Poterat Deus a principio quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione naturae suae relinqueret, ut sc. mortalis et passibilis esset et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens; in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis naturae consequitur. Non tamen iste defectus in eo rationem culpae et poenae habuisset, quia non per voluntatem iste defectus causatus esset. Similiter dico, quod in isto, qui ex digito generatus, tales defectus essent, si principiis suae naturae relinqueretur; nisi Dominus gratia hoc sibi vellet conferre, quod primo homini contulit.

Die mortalitas, die passibilitas, die pugna concupiscentiae ad rationem — man bemerke, daß der hl. Thomas diese drei immer zusammenstellt — sind nicht in der menschlichen Natur begründet, und wenn Gott den Menschen über die Mortalität, Passibilität und die pugna concupiscentiae erhebt, so daß von allen Dreien keine Rede mehr ist, so ist das seine freie Gnade. Das lehrt St. Thomas auch nach Kuhn. Selbst daß es drei Defecte sind, von denen Thomas redet, bereitet nicht die geringste Verlegenheit. Sie erscheinen als Defecte, wenn man, wie der englische Lehrer hier offenbar thut, den rein creatürlichen Menschen mit dem paradiesischen vergleicht. Daß aber der rein creatürliche Mensch seiner natürlichen Bestimmung gegenüber defectuos und insbesondere außer Stand sei, wie es der gefallene Mensch ist, jener pugna ungeachtet virtute suae naturae die natürliche Obmacht der Vernunft über die Sinnlichkeit zu executiren, davon steht an dieser Stelle keine Silbe. —

Der gefallene Menſch gleicht allerdings dem rein creatürlichen darin, daß ſeine Natur dieſelben drei Defecte hat; aber alle in derſelben Weiſe? Der hl. Thomas ſagt, daß auf den Defecten, wie wir ſie an uns haben, der Reatus der Schuld hafte, und zwar weil dieſelben, wie er im Verlaufe ausdrücklich andeutet, in einer That des menſchlichen Willens, die auch unſere That iſt, ihren Urſprung haben, — in der Abwendung des Willens von Gott, die auch wir vollzogen, inſofern wir in Adam Alle geſündigt haben. Was daraus für die Stellung des Willens im gefallenen Menſchen zu der Concupiscenz mit innerer Nothwendigkeit folge, und wie nur hierin die Rebellion der Concupiscenz ihren Grund habe, iſt bereits gezeigt worden.

In der Qu. V. de Malo art. 1 ſagt der hl. Thomas, nachdem er bemerkt, daß der Menſch zur visio beatifica berufen ſei, zu dieſer beatitudo aber nur durch die heiligmachende Gnade gelangen könne: sed praeter hoc auxilium necessarium fuit homini aliud supernaturale auxilium, ratione suae compositionis. Est enim homo compositus ex anima et corpore, et ex natura intellectuali et sensibili, quae quodammodo, si suae naturae relinquantur, intellectum aggravunt et inpediunt, ne libere ad *summum* fastigium contemplationis pervenire possit. Hoc autem auxilium fuit originalis justitia, per quam mens hominis si subderetur Deo, ei subderentur *totaliter* inferiores vires, et ipsum corpus, neque ratio impediretur, quominus posset in Deum tendere. Et sicut corpus est propter animam et sensus propter intellectum, ita hoc auxilium, quo continetur corpus sub anima et vires sensitivae sub mente intellectuali, est quasi dispositio

quaedam ad illud auxilium, quo mens humana ordinatur ad videndum Deum et ad fruendum ipso. In der Antwort zu dem 13. Einwand erläutert er dies dahin, daß, insofern in der Unterwerfung des Geistes unter Gott die justitia originalis primordialiter bestehe, diese Unterwerfung aber nur als Werk der heiligmachenden Gnade begriffen werden könne, die gratia sanctificans in die justitia originalis (wie er anderweitig sich ausdrückt, als radix) hereinzunehmen sei, so daß er die bereits erörterte Wahrheit ausspricht: Wenn die Berufung zu einer übernatürlichen Bestimmung und die dieser entsprechende Ausrüstung mit der heiligmachenden Gnade für Adam die Verleihung der übernatürlichen Integrität und der Immortalität zur Folge hatte, so waren diese letzteren Geschenke zugleich erforderlich, um ihn für die Erreichung dieser übernatürlichen Bestimmung zu disponiren. Daß aber der rein creatürliche Mensch solchen Gnadengaben auch bedürftig gewesen wäre, um für seine natürliche Bestimmung vollständig disponirt zu sein, daß derselbe, als compositus ex anima et corpore et ex natura intellectuali et sensibili, wie das bei dem gefallenen Menschen der Fall, der nöthigen Freiheit entbehrt haben würde, um wenn auch ringend dieser Bestimmung gerecht zu werden, davon sagt der hl. Thomas, wie man klärlich sieht Nichts, wohl aber deuten seine Worte deutlich auf das Gegentheil hin, wenn er für den nichtgefallenen Menschen alle Gnaden des Paradieses nur unter dem Gesichtspunkt der Erreichung der visio beatifica für nothwendig erklärt.

De Ver. q. 25 a. 6. äußert sich der hl. Thomas dahin: Remota originali justitia, per quam ratio inferiores vires continebat in statu innocentiae omnino sibi subjectas, vires inferiores singulae tendunt in id, quod est in eis

proprium scilicet concupiscibilis in delectationem, irascibilis in iram et alia hujusmodi. Sicut autem corruptio corporis non dicitur esse in anima, qua recedente corpus dissolvitur sed in corpore dissoluto: ita hujusmodi corruptio est in viribus sensitivis, in quantum, continentia rationis privatae in diversa feruntur, non autem in ipsa ratione, nisi quatenus et ipsa propria perfectione privatur separata a Deo.

Im Artikel 7 heißt es dann: Sensualitas in hac vita curari non potest, nisi per miraculum. Cujus ratio est, quia id, quod est naturale non potest permutari nisi a virtute supernaturali. Hujusmodi autem corruptio, qua partes animae dicuntur corruptae, sequitur quodammodo inclinationem naturae. Quod enim in primo statu collatum fuit, ut ratio totaliter inferiores vires contineret et anima corpus, non fuit ex virtute principiorum naturalium, sed ex virtute originalis justitiae ex divina liberalitate superadditae. Qua quidem justitia per peccatum ablata homo rediit ad statum convenientem sibi per principia naturalia ... Sicut ergo naturaliter homo moritur nec ad immortalitatem reduci potest, nisi miraculose, ita naturaliter concupiscibilis tendit in delectabile et irascibilis in arduum praeter ordinem rationis. Ad 5 fügt Thomas noch hinzu: Hujusmodi corruptio, quamvis sit contra statum naturae primitus institutae, est tamen consequens principia naturae sibi relictae. Daß nach dem heiligen Thomas die Herrschaft der Vernunft, qua inferiores vires *totaliter omnino subjectas* continebat, wie die Immortalität auf Gnade beruhte und nicht ex virtute principiorum naturalium floß, unterliegt gar keinem Zweifel. Auch nehmen wir nicht den mindesten An-

stand zuzugeben, daß dem englischen Lehrer zufolge, remota justitia originali oder wie es noch genauer heißt ablata per peccatum justitia in Wahrheit die vires inferiores tendunt in id, quod est eis proprium, in diversa feruntur, in delectabile et irascibile tendunt praeter ordinem rationis. Selbst das erschreckt uns nicht, daß der hl. Thomas mit dürren Worten sagt: daß dieser status der dem Menschen per principia naturalia conveniente sei, daß die geschilderte Corruption, wie die Mortalität, sit consequens principia naturae sibi relictae. Aber wir distinguiren: Daß das Verhältniß zwischen Vernunft und Sinnlichkeit in keiner Weise mehr das Schauspiel der paradiesischen Harmonie zeigte, verstand sich von selbst, sobald der Mensch einmal aus dem Stand der Gnade getreten war; diese pugna concupiscentiae ist charakteristisch für den status homini per principia naturalia conveniens. Auch der rein creatürliche, sich selbst überlassene Mensch hätte sie an sich erfahren und es ist im Vergleich mit der übernatürlichen Integrität, die uns zugedacht war, also in diesem uneigentlichen Sinn, schon wegen dieser pugna ein corruptes Verhältniß, in welchem die niederen Seelenkräfte zu dem Willen von Haus aus stehen. Daß aber, wie es bei dem gefallenen Menschen der Fall ist, die vires inferiores in diversa feruntur, in dilectabile et irascibile tendunt praeter ordinem rationis mit einer rebellischen Zügellosigkeit, so daß der Mensch auch seine natürliche Bestimmung nicht mehr ganz erreichen kann, das ist eine wirkliche und eigentliche corruptio und hat darin seinen Grund, daß in der Abwendung des menschlichen Willens von Gott auch die naturalis inclinatio dieses Willens ad bonum schweren Schaden genommen hat. Von dieser rebellischen Concupis-

cenz des gefallenen Menschen, behaupten wir, hätte nach Thomas der rein creatürliche Mensch, der Gott über Alles lieben konnte, Nichts gewußt. Man beachte übrigens, daß der Heilige an diese Concupiscenz in dem Art. 7 wohl gar nicht denkt. Er geht vom gerechtfertigten Menschen aus, der zwar die Concupiscenz, wie sie der Gefallene hat, in sich trägt, aber doch mit einem großen Unterschied. Nicht blos liegt auf derselben kein Reat mehr; der natürlich geschwächte Wille ist durch die heiligmachende Gnade übernatürlich stark geworden, die Herrschaft über die Concupiscenz trotz ihrer rebellischen Gelüste wieder so vollkommen zu führen, als es die natürliche und übernatürliche Bestimmung erheischen. Dadurch ist der Jammer der rebellischen Concupiscenz moralisch beseitigt. Kann aber auch, das ist die Frage, mit der der hl. Thomas sich beschäftigt, die übernatürliche Integrität in diesem Leben wieder zurückgewonnen werden, d. h. jener status, wo gar keine Concupiscenz sich regt und der Verfolgung der natürlichen oder übernatürlichen Bestimmung störend in den Weg zu treten versucht? Die Concupiscenz an sich ist es, um die es sich handelt, und sie vindicirt jeder Theologe der menschlichen Natur, wie die Freiheit von ihr als Gnade begriffen werden muß. — Der hl. Thomas verneint die Frage, die er aufgeworfen. Weder die Immortalität noch die übernatürliche Integrität sind in diesem Leben wieder herzustellen; zu Beidem kann man nur durch ein Wunder gelangen. Warum das? Im Paradies bedurfte es doch auch keines Wunders hiezu, es genügte die heiligmachende Gnade, um den Menschen mit der übernatürlichen Integrität zu schmücken. Die Lösung ist sehr einfach: dort bestand zwischen der menschlichen Natur und der übernatürlichen Integrität keine

solche Disproportion, daß von der einen zur anderen nur ein Wunder hätte führen können: der rein creatürliche Mensch trug in seiner natürlichen Integrität vielmehr, wie wir wissen, eine positive Voraussetzung für die übernatürliche in sich. Anders verhält es sich mit dem gefallenen Menschen. Bei ihm fehlt es an dieser Voraussetzung zu der integritas supernaturalis; die Gnade des Erlösers, obwohl wahrhaftig nicht schwächer als die des Paradieses, muß sich darauf beschränken, — und damit hängt auf das Innigste die Unwiederherstellbarkeit der Immortalität zusammen — dem Menschen die Mittel zu bieten, in Verfolgung seines natürlichen und übernatürlichen Ziels über die Schwierigkeiten zu siegen, die der klaffende Widerspruch zwischen Fleisch und Geist ihm bereitet. Hätte der hl. Thomas, wenn er den rein creatürlichen Menschen mit derselben rebellischen Concupiscenz behaftet gedacht hätte, für Adam, sofern er der übernatürlichen Integrität theilhaftig werden sollte, nicht nothwendig auch eine permutatio und folgerichtig ein Wunder verlangen müssen? Und ist es nicht, um das gleich hier zu sagen, eine Verirrung, wie wir sie bei dem Engel der Schule gewiß nicht suchen dürfen, einen geistig reifen Menschen — das Opfer einer rebellischen Concupiscenz ohne alles Weitere mit der heiligmachenden Gnade erfüllt werden zu lassen? Hätte der hl. Thomas weniger gefühlt, als spätere Theologen, daß wenn Adam von Natur aus dieses Geschöpf ist, wenigstens ein donum speciale, das ihn erst integrirt, eingeschoben werden muß, ehe von der heiligmachenden Gnade die Rede sein kann?

In der Summa contra Gentiles L. IV. c. 52 läßt sich der hl. Thomas, indem er fortwährend die Immortalität mit der Integrität in Parallele stellt, also vernehmen: Patitur

humanum genus diversas poenas. Inter spirituales autem est potissima debilitas rationis, ex quo contingit, quod homo .... appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubibatur ab eis. Posset tamen aliquis dicere, hujusmodi defectus .... non esse poenales, sed naturales defectus ex necessitate materiae consequentes. Necesse est enim .... sensibilem appetitum in ea, quae sunt secundum sensum delectabilia moveri, quae interdum sunt contraria rationi ... Sed tamen si quis recte consideret, satis probabiliter poterit aestimare, divina providentia supposita, quae singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptavit, quod Deus superiorem naturam inferiori ad hoc conjunxit, ut ei dominaretur, et si quod hujus dominii impedimentum ex defectu naturae contingeret, ejus speciali et supernaturali beneficio tolleretur, ut scilicet .... si ratio in homine appetitui sensuali conjungitur et aliis sensitivis potentiis, ratio a sensitivis potentiis non impediatur, sed magis eis dominetur. Sic igitur secundum doctrinam fidei ponimus, hominem a principio taliter esse institutum, quod, quamdiu ratio hominis Deo esset subjecta, et inferiores vires ei sine impedimento deservirent, ... Deo et sua gratia supplente, quod ad hoc perficiendum natura minus habebat, ratione autem aversa a Deo et inferiores vires a ratione repugnarent. Sic igitur hujusmodi defectus, quamvis naturales homini videantur absolute considerando humanam naturam ex parte ejus, quod est in ea inferius, tamen considerando divinam providentiam, et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest, hujusmodi defectus esse poenales, et

sic colligitur, humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum. Weiter unten heißt es: Sic natura humana fuit instituta in suo primordio, quod inferiores vires perfecte rationi subjicerentur, ratio Deo et animae corpus, Deo per gratiam supplente id quod ad hoc deerat per naturam. Hujusmodi autem beneficium, quod a quibusdam originalis justitia dicitur, sic primo homini collatum fuit, ut ab eo simul cum natura humana propagaretur in posteros; ratione autem per peccatum primi hominis se subtrahente a subjectione divina, subsecutum est, quod nec inferiores vires perfecte rationi subjicerentur, nec animae corpus, et hoc non tantum in primo peccante, sed idem defectus communis pervenit ad posteros, ad quos etiam dicta originalis justitia perventura erat.

Was lehrt der hl. Thomas in dieser Stelle? etwas Anderes, als was Kuhn als thomistische Lehre bezeichnet? Im paradiesischen Menschen gehorchten in vollkommener Weise die Vernunft Gott, die niedern Seelenkräfte der Vernunft, der Leib der Seele. Diese vollkommene Unterwerfung war keine natürliche; sie beruhte vielmehr auf einem speciale et supernaturale beneficium, darauf, daß Gott und seine Gnade supplirte, quod ad hoc perficiendum natura minus habebat oder wie es auch heißt quod ad hoc deerat per naturam. Worin das beneficium speciale et supernaturale bestanden, deutet der hl. Thomas an, wenn er sagt, daß die vollkommene Unterwerfung der Vernunft unter Gott die Quelle der beiden andern Subjectionen gewesen sei, so daß die letzteren mit ihr standen und fielen. Es war die heiligmachende Gnade. Mit ihrem Verlust zerriß auch das Band der perfecten Harmonie zwischen Fleisch und Geist,

zwiſchen Leib und Seele. Wie man ſieht, ſtimmt das Alles vortrefflich zu der Kuhn'ſchen Darſtellung. Aber wie denkt der hl. Thomas nach dieſer Quäſtion der Summa contra Gentiles den rein creatürlichen Menſchen? Denkt er ſich ihn auf die Gnade angewieſen, auch wenn die Vernunft über die Sinnlichkeit überhaupt nur in dem Maaß herrſchen ſollte, als es nöthig iſt, die natürliche Beſtimmung zu erfüllen? Jedermann ſieht zum voraus, daß auf dieſe Frage die Quäſtio 52 der Summa c. g. keine directe Antwort geben will. Doch gehen wir genauer auf dieſelbe ein. Der hl. Thomas entwickelt die Gründe, aus denen a priori geſchloſſen werden kann, daß die debilitas rationis, ex quo contingit, quod homo appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubibatur ab eis, kein natürlicher Defect ſei. Man könne, ſagt er, den Menſchen auf eine doppelte Weiſe betrachten, entweder indem man lediglich das Niedere an ihm, die Materie in das Auge faſſe und den geſchaffenen Menſchen ohne alle fernere Beziehung zu Gott denke, oder aber indem man von der Würde des höheren Theiles ſeiner Natur ausgehe und ihn als Object der göttlichen Vorſehung ſich vorſtelle. Das ſind zwei Möglichkeiten, aber ſelbſtverſtändlich nicht in dem Sinn, daß es aus dem Geſichtspunct der Wahrheit gleichgiltig iſt, welche man wählt. Wahr und darum zuläſſig iſt nur die zweite Betrachtungsweiſe. Ich muß demgemäß für dieſe mich entſcheiden. Indem man aber das thut — si quis recte consideret, — gelangt man zu der wohlbegründeten Vermuthung, — satis probabiliter aestimare potest, — daß Gott dafür geſorgt hat, daß das Obere in der That über dem Niedern ſtehe, die Seele über den Leib, die Vernunft über die Sinnlichkeit dominire. Was aber dieſes Dominium betrifft, ſo ſieht man auf den erſten

Blick, daß der hl. Thomas hier von dem absoluten Dominium spricht und daß er dem Denken einen ahnungsvollen Blick zutraut in die Tiefen eines großen Geheimnisses. Insofern Gott nämlich den Menschen von Anbeginn zu einer übernatürlichen Lebensgemeinschaft berufen, dachte er der hochbegnadigten Seele allerdings zugleich das absolute Dominium über den Leib und dem durchheiligten Willen das absolute Dominium über die Sinnlichkeit zu. Diesem absoluten dominium standen auf Seite des Körpers und der Sinnlichkeit impedimenta entgegen und die gratia originalis allein konnte diese hinwegnehmen. In der heiligmachenden Gnade, welche den Menschen direct ordnete in finem supernaturalem, war die integritas supernaturalis wie die immortalitas eingeschlossen. — Aber denken wir einmal den rein creatürlichen Menschen lediglich seiner natürlichen Bestimmung gegenübergestellt. Nöthigt uns nicht die Idee des Menschen als eines vernünftigen Wesens und was dasselbe ist, die Idee der diesem vernünftigen Wesen gebührenden schöpferischen Ausstattung wie nicht minder die Idee der göttlichen Vorsehung zu der Annahme, daß das Niedere auch in ihm über das Höhere nicht Meister geworden wäre? Die schöpferische und providentielle Fürsorge, in Kraft welcher der Mensch eine wenn auch nicht absolute Herrschaf tüber die Sinnlichkeit geführt haben würde, so, wie die Erreichung der natürlichen Bestimmung es erheischte, wäre die Einpflanzung einer noch ungebrochenen Neigung des Willens zum Guten und jene erziehende Thätigkeit Gottes gewesen, von der wir schon früher gesprochen, und nirgends sagt der hl. Thomas, daß diesem Ziel unübersteigliche und nur durch die Gnade zu bewältigende Hemmnisse im Wege gestanden haben würden. Im Gegentheil hat er in

unſerer Quäſtio der Theologie den Weg gezeigt, der vor der Verſuchung bewahrt, den rein creatürlichen Menſchen mit Gebrechen behaftet zu denken, die er nicht haben konnte, und es wäre ſehr zu wünſchen geweſen, die ſpäteren Gottesgelehrten hätten es nicht geradezu geliebt, bei der Betrachtung des Menſchen immer zuunterſt anzufangen. Sie würden nie dazu gekommen ſein, das was der hl. Thomas den homo in statu integritatis absque gratia zu vollbringen im Stande ſein läßt, nicht mehr zu verſtehen. Was aber die debilitas rationis betrifft, ex qua contingit, quod homo appetitus bestiales omnino *superare* non potest, ſo manifeſtirt ſie ſich, wie man ſieht, ob man von der natürlichen oder übernatürlichen Beſtimmung des Menſchen ausgeht, als etwas nicht Natürliches, als etwas, was nur dadurch erklärlich wird, daß der Menſch aus Gottes heiliger Ordnung herausgetreten iſt. Diejenigen, welche die Quäſtio 52 der Summa c. G. anders interpretiren und die heiligmachende Gnade nicht bloß als die Begründerin der integritas supernaturalis, ſondern der integritas überhaupt, als etwas nicht unter dem Geſichtspunct des finis supernaturalis, ſondern auch des finis naturalis Nothwendiges auffaſſen, machen wir ſchließlich darauf aufmerkſam, daß ſie den hl. Thomas offenbar in dieſer Quäſtio die gratia sanctificans als ein debitum naturae humanae demonſtriren laſſen.

Doch gehen wir zur Summa Theologica über, die ſelbſt einige Stellen enthält, welche der Beſprechung bedürfen.

1. 2. qu. 85. a. 5 c. findet ſich folgende Ausführung: Per originalem justitiam non solum inferiores animae vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu. Et ideo subtracta hac originali

justitia per peccatum primi parentis sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, ita etiam corruptibilis est effecta per deordinationem ipsius corporis. Von dieſer vulneratio iſt im Art. 3 derſelben Quäſtion weitläufig die Rede.

Respondeo dicendum, quod per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires, et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subjecta. Haec autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis. Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur. Sunt autem quatuor potentiae animae, quae possunt esse subjectae virtutum, sc. ratio, in qua est prudentia, voluntas, in qua est justitia, irascibilis, in qua est fortitudo, concupiscibilis, in qua est temperantia.

In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae, in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; in quantam vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; in quantum vero concupiscibilis destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae.

Der Verluſt der heiligmachenden Gnade hat den Menſchen der Ordnung in finem supernaturalem, den Willen um den es ſich für uns zunächſt handelt, der Ordnung ad bonum supernaturale, ad virtutem supernaturalem beraubt, zugleich aber die vires animae inferiores aus der übernatürlichen Ordnung zu dem Willen geworfen, der ſie in Kraft der gratia sanctificans perfecte continebat abs-

que omni deordinatione und durch den sie selbst supernaturaliter ad virtutem supernaturalem geordnet erschienen.

Diese Destitution bezeichnet der hl. Thomas offenbar nicht als die vulneratio (= corruptio) naturae; sie ist das nur, sofern man den paradiesischen Menschen voraussetzt. Aber der Mensch ist auch naturaliter geordnet ad virtutem sc. naturalem, die ratio ad verum sc. naturale, die voluntas ad bonum sc. naturale, die vis irascibilis ad arduum sc. naturale, die concupiscentia ad delectabile moderatum ratione; um es einfacher zu sagen: voluntas ordinata est ad virtutem naturalem und die Concupiscenz im weitesten Sinn des Wortes ist geordnet, von dem Willen sich leiten zu lassen (moderari ratione) und insofern selbst ordinata ad virtutem naturalem. So wenigstens ist der rein creatürliche Mensch zu denken. Der Sündenfall hat uns aber dieser natürlichen Ordnung ad virtutem freilich nicht völlig, aber quodammodo destituirt und diese Destitution ist die vulneratio naturae. Destituirt, aber nur quodammodo — denn dieses ist immer hinzuzudenken — ist die ratio suoordine ad verum naturale, die voluntas suo ordine ad bonum naturale, irascibilis suo ordine ad arduum naturale, die concupiscentia suo ordine ad delectabile *moderatum ratione.*

Der Grund aber, warum die adamitische Sünde diese theilweise Destitution zur Folge gehabt, ist klar. Der hl. Thomas sagt, daß jede persönliche Sünde des Einzelnen jene vulnera vertiefe; warum? weil, wie er ausdrücklich erklärt, jede Sünde die naturalis inclinatio ad virtutem mindert. Da nun aber die Sünde Adams den ersten und schwersten Stoß dieser natürlichen Neigung zum Guten

gegeben, so stammen von ihr in erster Linie die Wunden, an denen unsere Natur krankt, vor Allem die malitia und die ihr correspondirende rebellische Concupiscenz. Nun bliebe nur noch die Frage zu erörtern, warum der hl. Thomas die theilweise Destitution, von der wir sprechen, auf den Verlust der heiligmachenden Gnade zurückführt. Wir haben darauf aber die Antwort schon oben gegeben. Der Verlust der heiligmachenden Gnade bildet ja das Wesen der Erbsünde und involvirt, insofern er eine Abwendung des menschlichen Willens von Gott bedeutet, unmittelbar die diminutio der naturalis inclinatio voluntatis ad virtutem. Es konnte demgemäß mit der heiligmachenden Gnade das Band der absoluten Harmonie zwischen allen Kräften der Seele nicht verloren gehen, ohne daß in Folge dieser Katastrophe mit der natürlichen Neigung des Willens zum Guten die natürliche Ordnung aller Seelenkräfte ad virtutem naturalem eine schwere Erschütterung erlitt, d. i. die rebellische Concupiscenz hervortrat. Wenn aber der hl. Thomas formell die eigentliche vulneratio naturae ganz unmittelbar aus dem Verlust der übernatürlichen Integrität hervorgehen läßt, so hat diese Darstellung insofern ihre Berechtigung, als der englische Lehrer den in Rede stehenden Verlust nie von seiner Ursache trennt, dem Verlust, den der von Gott begnadigte Wille erfuhr, als er in der Sünde sich von ihm abwandte. Wir können demnach in keiner Weise zugeben, daß die Qu. 85 zu Gunsten der Anschauung spreche, als habe die Sünde unsere Natur nur verwundet, insofern sie die Gnade uns geraubt, die ihre heilende Hand auf die dem Menschen von Natur anhaftenden Geisteswunden gehalten hatte, und als sei der ganze Unterschied zwischen dem rein creatürlichen und dem gefallenen Menschen der, daß vor dem Fall diese

Wunden ohne Schuld geblutet haben würden, während jetzt auf ihrer Blutung eine Schuld ruht. Das soll thomistische Lehre sein? Wir bitten die etwa noch Zweifelnden nur einen Augenblick darüber nachdenken zu wollen, ob ein und derselbe Theologe und vollends ein Thomas den rein creatürlichen Menschen mit ignorantia, malitia, infirmitas und concupiscentia (rebellis) behaftet sein lassen und zugleich von ihm rühmen könne, daß er Gott über Alles zu lieben und alle seine natürlichen Gebote zu erfüllen im Stande sei virtute suae naturae et absque gratia! — Auf andere Stellen in der Summa brauchen wir nicht einzugehen; sie bieten, wie wir glauben, noch weniger Schwierigkeiten. Nirgends spricht sich der hl. Thomas so aus, daß man ein Recht hätte, ihm die Theorie der natura pura = natura manca et saucia zuzuschreiben.

Das geniale Buch von Prof. Kuhn hat offenbar die ganze Frage über den Urstand in ein neues Stadium geführt und um das Verständniß des hl. Thomas sich die größten Verdienste erworben, Verdienste, die besonders deßhalb so schwer in die Wagschaale fallen, weil zwischen dem Thomas, wie ihn Kuhn erläutert hat, und den dogmatischen Aussprüchen des Tridentinums eine volle Harmonie herrscht. Der Satz, daß der Stammvater unseres Geschlechtes durch den Sündenfall nicht bloß die sanctitas und justitia verloren hat, sondern der ganze Adam auch secundum corpus et animam in deterius commutatus fuit, kann mit einiger Kunst noch dahin gedeutet werden, daß diese commutatio ein und dasselbe sei mit dem Verlust der heiligmachenden Gnade und lediglich in dem Verlust der übernatürlichen Gabe der Immortalität und Integrität bestehe, mit denen Seele und Leib einst geschmückt gewesen, und einer solchen Deutung kommt

die Nebeneinanderstellung von Leib und Seele insofern zu Statten, als Viele nicht bedenken, daß allerdings zwischen Immortalität und Mortalität kaum etwas in der Mitte liegen kann, daß es aber durchaus ungerechtfertigt ist, zu meinen, auch zwischen der übernatürlichen perfecten Integrität und dem Zustand der Rebellion des Fleisches gegen den Geist könne kein Mittleres liegen, das dem rein creatürlichen Menschen zu vindiciren und unter das der gefallene Mensch, in deterius commutatus secundum animam, herabgesunken ist. Wie man aber vollends die Theorie von der natura pura und ihrer Identität mit der natura lapsa mit dem Decret vereinigen kann, welches sagt: liberum arbitrium per peccatum Adae minime extinctum est, *viribus* licet attenuatum et inclinatum ist uns unbegreiflich.

Ebenso unbegreiflich aber wäre es uns, wenn man durch die mächtigen Anregungen und die glänzenden Aufhellungen des Kuhn'schen Buches sich nicht angetrieben fühlte, den großen Meister der Theologie, den man so lange als einverstanden mit Bellarmin und Suarez gehalten, nach den neuen Gesichtspunkten zu studiren. Zweifelsohne ist noch Manches zu thun, um den Geist und Zusammenhang der thomistischen Lehre über den Urstand in das volle Licht zu setzen. Diesem Ziele aber seine Studien zu widmen, ist offenbar lohnender, als stereotyp gewordene Auslegungen einzelner Stellen zum hundertsten Mal zu wiederholen, oder doch nur die Fäden alter und vielleicht veralteter Interpretationen in das Endlose fortzuspinnen — ohne eine kritische Untersuchung darüber, in welchem Maaße diese Interpretationen überhaupt ihrem Texte gerecht werden.

Uebrigens wollen wir nicht unterlassen, ausdrücklich

hervorzuheben, daß Theologen, wie Cajetan und Suarez, so specifisch sie sich in der Frage des Urstandes von dem hl. Thomas unterscheiden, doch ihm ungleich näher stehen, als z. B. Schätzler. Sie thun, wie dieser dem Aquinaten Gewalt an, um ihn die natura pura = natura manca et defectuosa etiam in ordine ad finem homini connaturalem lehren zu lassen; Thomas weiß in der That Nichts davon. Aber sie hüten sich doch auf das Sorgfältigste, die Erhebung dieser verkümmerten Natur zur natura integra, die Integration der menschlichen Natur auf die heiligmachende Gnade zurückzuführen, indem sie dieselbe als das Werk eines besondern donum gratuitum bezeichnen. So unthomistisch dieses donum nach allen Beziehungen ist, sofern insbesondere die Freiheit von der Concupiscenz so wenig als die Impassibilität und Immortalität als Effect der gratia originalis gedacht wird, so bleiben Suarez und Andere dem Meister, der eine in sich perfecte natürliche Ordnung neben der übernatürlichen statuirt und als deren Voraussetzung faßt, doch in Wirklichkeit ziemlich nahe, weil auch sie von einer natürlichen Ordnung wissen, die nicht von der eigentlichen Gnade erst ihre perfectitudo erhält, sondern von einem donum, das gerade nach seiner niederen Seite, insofern es der natura manca et defectuosa ein Ende macht, der Substanz nach Nichts von eigentlicher Gnade an sich hat. Schätzler läßt den hl. Thomas die natura pura in dem obgedachten Sinn und die Integrirung derselben durch die heiligmachende Gnade lehren, indem er ein donum speciale gratuitum, das nicht aus der heiligmachenden Gnade flöße, nicht anerkennt. Eben deßhalb führt er auch jene drei Güter auf die gratia sanctificans zurück und bleibt insoweit dem hl. Thomas treuer, als Suarez. Sofern er aber auch die

Erhebung des Menschen aus dem **status naturae purae** in den der Integrität überhaupt, die Instandsetzung desselben, seiner natürlichen Bestimmung — wir sagen nicht, mit der größten Leichtigkeit, sondern überhaupt vollständig zu genügen, als ein Werk der heiligmachenden Gnade faßt, entfernt er sich in der bedenklichsten Weise von dem englischen Lehrer und vertritt mit Bellarmin, wenn dieser wirklich ähnlich gedacht hat, eine ganz eigenthümliche Species von Thomismus.

Man vergesse aber nicht, daß die Theologen der **natura pura** sammt und sonders, insoweit sie wieder den Menschen selbst **in puris naturalibus** trotz seiner **natura manca** im Stande sein lassen, an der Hand entsprechender göttlicher Hilfeleistungen **naturalis ordinis**, seine natürliche Bestimmung und damit seine natürliche Seligkeit zu erreichen, sie den Grundbegriff, von dem sie ausgehen, doch unwillkürlich modificiren und ihre Differenz zu dem Aquinaten bedeutend ermäßigen. Je mehr dies geschieht, um so leichter hält es, das, was der paradiesische Mensch über die natürliche Integrität hinaus besessen, als etwas Uebernatürliches und diese rein übernatürliche Integrität, wie sie sich aufbaut über der natürlichen als das Produkt eines rein übernatürlichen Factors, der heiligmachenden Gnade zu begreifen, d. h. gänzlich auf den Boden des hl. Thomas hinüberzutreten.

In der That spricht sich z. B. Bellarmin, der wie Thomas eine natürliche Neigung des Menschen zum Guten lehrt (Degr. et l. a. L. V. c. XII, 7) und der diese Neigung zum natürlichen Ebenbild Gottes in uns rechnet, das nur im gefallenen Menschen ein verdunkeltes ist, l. c. c. VIII, 2 über die Concupiscenz also aus: **Natura humana ita constituta est, ut naturaliter**

pars inferior apta sit obedire superiori et superior imperare inferiori: tamen potest etiam inferior reluctari superiori, et eam non quidem dominando, sed alliciendo et blandiendo ad se pertrahere. »Ex natura rei« ſollte demnach, wie Bell. fortfährt, es ſich ſo verhalten, daß aliquando quidem pars inferior dejiceret superiorem, sed ut plurimum inferiorem superior in officio contineret et licet invitum et relactantem coërceret; aber thatſächlich verhalte es ſich anders und nun führt er vier Gründe hiefür an, die aber alle nicht viel auf ſich haben. Was zunächſt Adam betrifft, ſo fallen dieſelben wohl alle hinweg, wenn wir die Sache nur ein wenig concret faſſen. Pars inferior multis annis viget, antequam superior evigilare incipiat — aber Adam wäre jedenfalls als geiſtig reifer Menſch in das Daſein getreten. Sensus bona sunt praesentia, rationis autem praecipua futura, und weiter: Sensuum objecta vicina sunt et perfecte cognoscuntur, rationis vero longe remota et abdita nec nisi tenuiter penetrantur — aber ſoweit hierin für den geiſtig reifen Menſchen wirkliche Hinderniſſe lagen, die Sinnlichkeit zum Gehorſam zu zwingen, würde denſelben Gottes erziehende Thätigkeit ſicherlich begegnet haben. Was endlich die Inſeſtationen des Teufels betrifft, ſo iſt verſtändiger Weiſe anzunehmen, daß, ſo lange keine Sünde geſchehen, ſein Verhältniß zu den Menſchen ein ganz anderes geweſen wäre, als es jetzt iſt. Seine Verſuchungen, wenn ſie je vorkamen, konnten unmöglich auch nur die Heftigkeit derjenigen haben, deren Gegenſtand die begnadigten Stammeltern geworden ſind. Von den Nachkommen des rein creatürlichen Menſchen aber iſt inſofern dasſelbe zu ſagen, als man vorausſetzen darf, daß jedem Unmündigen von Anbeginn an die Wohl-

that einer vernünftigen Erziehung seitens der Erwachsenen zu Theil geworden wäre. Freilich bleibt auch so noch eine beträchtliche Differenz zwischen Bellarmini und Thomas bestehen; aber es sind in diesem Raisonnement doch Anhaltspunkte gegeben, um über die ganze Vorstellung, die so Viele irre geleitet, und von der auch Bellarmin sich nicht freizumachen wußte, hinauszukommen, und ausdrücklich spricht er (De Gr. et l. a. l. V. c. VI. 4) von der Möglichkeit, daß Gott dem Menschen in puris naturalibus solche auxilia geschenkt haben würde, daß er in siegreichem Kampf gegen die (rebellische) Concupiscenz die göttlichen Gebote befolgt hätte. Kurz, wir sind überzeugt, daß Bellarmin, wenn er heute in der Controverse über den von Kuhn aufgestellten und aus Thomas begründeten Begriff der integritas naturalis als der Voraussetzung der integritas supernaturalis im Urstand sein gewichtiges votum abzugeben hätte, er schwerlich im Sinn von Schätzler sich aussprechen würde.

Für diejenigen Theologen aber, welche zwar ganz in der fraglichen Weise auch den rein natürlichen Menschen mit der rebellio carnis adversus spiritum behaftet, aber wie Billuart seinen Willen doch mit größerer sittlicher Energie ausgerüstet denken, als sie die natura lapsa hat, ist, wenn sie consequent weiter schreiten wollen, mit der integritas naturalis geradezu das erlösende Wort ausgesprochen. Billuart kann nicht umhin zu gestehen, daß der Mensch vor dem Fall, in statu naturae purae, abgesehen von aller Gnade, insbesondere auch dem donum integritatis, seiner natürlichen Bestimmung anders gegenüber gestanden wäre, als dies bei dem gefallenen Menschen der Fall ist. Homo in statu naturae purae haberet majores vires et minora impedimenta bonae actionis, quam in

statu naturae lapsae [1]). In natura pura voluntas hominis non esset per peccatum corrupta et a Deo aversa, sicque posset suis viribus sub generali Dei motione actum sibi proportionatum et suae formae conformem elicere, qualis est dilectio Dei ut auctoris naturalis (sc. superomnia) [2]). Daraus folgt, daß Billuart dem nicht gefallenen rein creatürlichen Menſchen eine ganz andere Obmacht des Geiſtes über das Fleiſch zugeſtehen muß, als dem gefallenen; der erſtere, der aus eigenen Kräften Gott über Alles zu lieben vermag, kann auch aus eigenen Kräften über jedes Begehren, wodurch die Concupiscenz ihn von ſeinem natürlichen Ziel abzulenken verſucht, den Sieg davon tragen, wenn ihm nur die erforderlichen auxilia divina naturalis ordinis nicht fehlen, während der gefallene Menſch dies nicht ohne die Gnade zu thun im Stande iſt. Der Menſch iſt demnach in Wahrheit ſchon in puris naturalibus perfectus in ordine ad finem sibi connaturalem. Freilich ſpricht Billuart, wie ſchon bemerkt, von einer rebelliſchen Concupiscenz auch im Stand der natura pura [3]) und ſagt, daß auch in dieſem Stand die Vernunft nur eine politiſche Herrſchaft über die Sinnlichkeit geführt haben würde. Aber der aufmerkſame Leſer wird von dieſen Stellen, in welchen Billuart das bezeichnet, was der status der natura pura et lapsa nach ſeiner Meinung mit einander gemein haben, zu denen aufſteigen, welche die Differenz zwiſchen beiden beſprechen und hienach geſtehen, daß dieſem Theologen, wenn er auch nicht vollſtändig ſich klar geworden, wirklich die integritas naturalis des rein creatürlichen

1) Curs. Th. De gr. Diss. II. a. II.
2) ib. Diss. III. a. IV.
3) Bill. ib. Diss. II. a. I.

Menschen vorgeschrieben habe. Diese hatte er wohl ganz besonders im Auge in dem §. III. des genannten Artikels. Dort spricht er von der durch das donum integritatis vermittelten Herrschaft der Vernunft über die niederen Seelenkräfte und bemerkt: Habet quidem anima rationalis ex natura sua, cum sit imago Dei, quod dominetur caeteris sibi inferioribus, istud ad dominium est imperfectum; cum vero per gratiam originalem perficeretur in eo ratio imaginis, exigebat, ut quamdiu adhaereret et subjiceretur Deo, caetera illi perfecte subjicerentur. Wir sagen nicht, daß Billuart unter diesem dominium imperfectum stricte das verstanden hat, was wir die naturalis integritas nennen, wir halten es vielmehr für wahrscheinlich, daß er mit dem dominium imperfectum zunächst die sog. politische Herrschaft der Vernunft, eine Herrschaft, welche, wie der §. 1 andeutet, der Mensch in statu naturae purae und lapsae besitzt und welche die Rebellion der Concupiscenz voraussetzt, bezeichnen will. Aber doch kündigt sich der Unterschied, welchen Billuart zwischen dem dominium in dem einen und dem dominium in dem andern Stand statuirt und consequenter Weise statuiren muß, mit vollkommenster Deutlichkeit an. Worauf beruht das dominium imperfectum des homo in puris naturalibus? Darauf, daß seine Seele eine imago Dei ist. Nun, diese imago ist im gefallenen Menschen, wie Billuart sagt, eine deturpata, während sie im rein creatürlichen als eine wenigstens durchaus ungetrübte gedacht werden muß. Unmöglich kann demgemäß die Herrschaft der Vernunft über die niederen Seelenkräfte im rein creatürlichen und im gefallenen Menschen ein und dieselbe sein; die eine muß von der andern specifisch sich unterscheiden, wie die imago Dei

non deturpata und die imago deturpata specifisch von einander verschieden sind. Wie daher das erste dominium ein imperfectes ist dem übernatürlichen gegenüber, so ist es offenbar ein perfectes im Vergleich mit dem dominium in dem gefallenen Menschen und bedeutet thatsächlich Nichts mehr und Nichts weniger, als die integritas naturalis.

Beschäftigen wir uns noch mit zwei neueren Theologen. Kleutgen spricht sich in seiner Theologie der Vorzeit Bd. 2, S. 595 ff. dergestalt aus, daß auch er so zu sagen nur noch einen Schritt hat, zuzugeben, daß der rein creatürliche Mensch als perfectus in ordinem connaturalem zu denken sei, womit bekanntlich ja gar nicht gesagt sein will, daß es für denselben keine Schwierigkeiten zu überwinden gab, um zu einer integritas naturalis als habitas acquisitus zu gelangen und daß er dieses Ziel nur an Gottes helfender Hand erreichen konnte. Kleutgen bemerkt: „Wenn man behauptet, Gott habe den Menschen mit der Begierlichkeit und ohne seine Gnade erschaffen können, so sagt man damit nicht, seine Güte und Weisheit würden es ihm gestattet haben, den Menschen in jenem unvollkommenen Zustand ohne alle Hilfe sich selbst zu überlassen. Vielmuhr haben wir wiederholt mit dem hl. Augustin gesagt, daß dann der Mensch zwar durch eigene Anstrengung, aber darum nicht ohne Hilfe des Schöpfers allmählig zur Erkenntniß der Wahrheit und zur sittlichen Befreiung gelangen konnte und sollte. Diese Hilfe aber konnte Gott ihm zu Theil werden lassen ohne außerordentliche und übernatürliche Heilsmittel. Oder konnte er nicht durch seine Vorsehung den Lauf der Dinge so lenken, daß sowohl den einzelnen Menschen als auch den Völkern die Erkenntniß und Uebung der natürlichen Religion viel leichter geworden

wäre? Und hat Gott nicht auch als Schöpfer und Erhalter der Natur mit dem Menschen einen geistigen Verkehr, seinen Verstand erleuchtend, seinen Willen bewegend? Wenn es also nur um Ausbildung und Stärkung der dem menschlichen Geiste natürlichen Kräfte sich handelt, so konnte jene Vorsehung und dieser wohlthätige Einfluß innerhalb der Ordnung der Natur genügen und es war weder positive Offenbarung, noch eigentliche Gnade nöthig." Es wäre dem rein creatürlichen Menschen auf diesem Wege möglich gewesen, in einen Zustand sich zu erheben, „worin er in ungestörtem Genuß der Erkenntniß und Liebe Gottes und der Tugend, die dem Maaße seiner natülichen Kräfte entsprechen, selig gewesen wäre." — Wenn mit diesen Gedanken Ernst gemacht wird, so fällt der Begriff der **natura manca** zu Boden. Denn wenn die in Rede stehende göttliche Hilfe wirklich keine übernatürliche ist, was Kleutgen so klar ausspricht, so kann ihr ausbildender und stärkender Einfluß nirgendwie in der superadditio weiterer Kräfte zu denen des natürlichen Willens, sondern lediglich in der Anregung und Entfaltung dieser Kräfte bestehen (cf. Kleutgen Bd. 2, p. 17), und wenn es endlich zu einer der natürlichen Bestimmung gegenüber perfecten Herrschaft des vernünftigen Willens über die Sinnlichkeit kam, so war dieser Sieg von Haus aus in der natürlichen Ausstattung des Menschen vorbereitet, die Ohmacht des Fleisches über den Geist schöpferisch grundgelegt. Der gefallene Mensch bringt diese Integrität nicht mit in die Welt; sonst müßte man folgerichtig zugeben, daß auch er auf Grund jener göttlichen Hilfe seine natürliche Bestimmung vollständig erreichen könne, was bekanntlich kein Theologe lehrt. Kleutgen beruft sich zwar darauf, daß der gefallene Mensch jetzt unter ungünstigeren

Verhältnissen in das Leben trete, als sie für den rein creatürlichen Menschen angenommen werden müssen; denn er befinde sich einer verführerischen Welt gegenüber; auch bemerkt er, daß die Väter die Unmöglichkeit, in der sich der gefallene Mensch befindet, das ganze Sittengesetz ohne die Gnade Gottes zu beobachten, hauptsächlich von den Versuchungen der bösen Geister herleiten, Versuchungen, die nicht auch nothwendig den rein creatürlichen Menschen so hart verfolgt hätten. Allein wenn dieses und Aehnliches allein zwischen dem Menschen im status der natura pura und dem Menschen im status der natura lapsa einen Unterschied begründet, so muß man aussprechen, daß an sich auch der gefallene Mensch das ganze Sittengesetz beobachten könnte, ein Satz, zu dem sich Kleutgen schwerlich verstehen wird. Davon aber abgesehen, bleibt zu bemerken, daß die Versuchungen der Welt in manchen Fällen zur Genüge aufgewogen werden durch die Macht des frommen Beispiels und doch wird kein einziger Mensch in statu naturae lapsae, selbst der allen Berührungen mit der Welt entrückte nicht, je alle natürlichen Gebote erfüllen ohne innere Gnade, wie es doch der homo in statu naturae purae thun konnte, der seine natürliche Bestimmung vollständig zu erreichen vermochte. Der Grund für die eine und andere Thatsache muß offenbar ein innerer sein. Worin anders aber kann er vernünftiger Weise beruhen, als darin, daß die sittliche Stärke des Willens oder mit andern Worten die Stellung des Willens zur Concupiscenz hier und dort nicht die gleiche ist? Eben hierauf weist auch Kleutgen unwillkührlich hin, wenn er die Möglichkeit zuläßt, daß der rein creatürliche Mensch von den bösen Geistern nicht so sehr bedrängt worden wäre. Warum war das möglich? Die rebellische Concupiscenz ist es, welche

den Satan (wie nicht minder die Verführungen der Welt) selbst dem in der Taufe von dem Reat für immer befreiten Menschen so gefährlich macht; ohne diesen Bundesgenossen in unserer eigenen Brust wäre seine Macht nicht die so schwer uns bedrohende. Den rein creatürlichen Menschen nicht in dieser Weise von den bösen Geistern bedrängt sein lassen, heißt, wie wir glauben, zugeben, daß seine Concupiscenz eine andere, nicht die rebellisch aufgeregte, wie wir sie jetzt an uns tragen, gewesen wäre.

Scheeben sagt (Die Mysterien des Christenthums p. 204 ff.): Manche meinen eben mit Rücksicht auf den Ausdruck Integrität, daß sich dieselbe beim ersten Menschen von selbst verstehe: denn Gott könne doch keine verstümmelte, unordentliche, verdorbene Natur schaffen. Gewiß kann Gott kein Wesen ohne die ihm wesentlichen Theile und ebensowenig ohne eine hinreichende Dispositon zur Erreichung seines Zweckes erschaffen, also auch nicht ohne seine Integrität, soweit dieselbe in diesen beiden Stücken besteht.... So kann Gott auch den Menschen nicht schaffen, ohne dem Geist sein moralisches Leben möglich zu machen.... Aber eine Herrschaft, durch die er der Sinnlichkeit alle selbstständigen Regungen und Begierden nehmen könnte, braucht Gott dem Geiste nicht zu geben, weil diese Selbstständigkeit der Sinnlichkeit dem Geiste sein moralisches Leben zwar erschwert, aber doch nicht unmöglich macht.... Die Integrität, welche in der vollkommenen und unauflöslichen Einheit und Harmonie zwischen .... den höheren und niedrigeren Kräften des Menschen besteht, ... ist ein übernatürliches Mysterium." Das können wir mit den Auslassungen, die wir angedeutet, ruhig unterschreiben und unterscheiden demgemäß von der natürlichen die übernatür-

liche, die volle Integrität, indem wir die letztere aber nicht wie Scheeben und Kleutgen in Uebereinstimmung mit der spätern Scholastik auf ein donum speciale gratuitum, sondern wie Thomas auf die heiligmachende Gnade als ihre Quelle offen zurückführen. Es bleibt nur zu wünschen, daß Scheeben sich noch klarer von der Vorstellung losreiße, als ob das Verhältniß des Geistes zur Sinnlichkeit bei dem rein creatürlichen Menschen dasselbe sei, wie das bei dem gefallenen. Daß diese Losreißung noch nicht erfolgt, glauben wir sagen zu dürfen, weil er dem Menschen auch in statu naturae purae mit einer lediglich „politischen" Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit sich ausgerüstet denkt. Gerade Scheeben muß auf die Unterscheidung zwischen integritas naturalis und supernaturalis dringen, er findet ja die Rebellion des Fleisches gegen den Geist wie sie in statu naturae lapsae hervortritt, nur daraus erklärlich, daß durch die adamitische Sünde ein übernatürliches Obedienzverhältniß zerrissen worden ist. Nun, von einem zerissenen übernatürlichen Obedienzverhältniß kann doch die Rede nicht sein, wenn man von dem rein creatürlichen Menschen spricht; dieser darf demgemäß auch mit jener Rebellion nicht behaftet gedacht werden. Um so überraschender war es uns, daß Scheeben in seiner Recension des neuesten Buchs von Professor Kuhn [1]) wie gegen seine Darstellung von dem Wesen der Gnade, so auch gegen seinen Begriff der integritas naturalis sich erklärt hat. Und in welcher Weise hat er es gethan? Wenn man ihn liest, so hat Kuhn die vollkommene Harmonie aller natürlichen Kräfte des ersten Menschen, namentlich die der Sinnlichkeit mit der Vernunft, jene Integrität von der der

1) In dem Novemberheft des Katholiken.

h. Thomas in der Summe 1 qu. 95. a. 1 spricht und die er dort als eine Wirkung der heiligmachenden Gnade bezeichnet, als etwas Natürliches, als ein donum rigorose debitum in ordine ad finem naturalem erklärt. — Aus der dem Menschen wesentlichen Freiheit und moralischen Anlage des Willens zum Guten, polemisirt Sch. gegen Kuhn, folge bloß, daß der Wille die Macht haben müsse, der rebellischen [1]) Sinnlichkeit zu widerstehen; nicht jedoch, daß er sie schlechtweg unterdrücken, allen ihren Bewegungen zuvorkommen und ihren rebellischen [2]) Gelüsten mit Leichtigkeit, ohne Schwierigkeit und fremde Hilfe [3]) widerstehen könne. Die Freiheit von der Concupiscenz, wie sie deren der paradiesische Mensch sich erfreute, auf die naturalis inclinatio ad virtutem zu gründen, sei eine exorbitante Lehre, von der Thomas Nichts wisse und die gegen das Provincialconcil von Köln vollends direct verstoße. — Von dem Allem aber, was ihm hier in den Mund gelegt wird, lehrt Kuhn ungefähr das Gegentheil. Andererseits zeigt Scheeben auch in diesem Raisonnement wieder, daß er demjenigen, was Kuhn wirklich unter der integritas naturalis verstanden wissen will, gar nicht ferne steht. Wir wollen uns der Hoffnung nicht verschließen, daß Scheeben bald zu der Einsicht gelange, wie seinem ganzen Referat über diesen Punkt auch nicht ein Schatten von Wahrheit zu Grunde liegt [4]).

---

1) Sofern das von der Concupiscenz des rein creatürlichen Menschen gelten soll, stimmt der Ausdruck weder zu Thomas noch zu Scheeben selbst.

2) cf. Anm. 1.

3) Welche fremde Hilfe braucht der rein creatürliche Mensch? versteht Scheeben hierunter die Gnade, so ist das ein neuer Verstoß gegen St. Thomas.

4) Es ist uns schwer angekommen uns über die Recension, welche

Schließlich sind wir aber dem Leser eine formelle Antwort darüber schuldig, was denn die Bedeutung der ganzen Controverse über die natürlichen Integrität sei. Indem man dem rein creatürlichen Menschen eine natürliche Integrität vindicirt, leugnet man, was so viele Theologen behaupten, daß der **status naturae purae** (den Reat ausgenommen) identisch sei mit dem **status naturae lapsae**, d. h. jenem status, in welchem der Mensch seiner natürlichen Bestimmung aus eigener Kraft nicht mehr vollständig genügen kann: wer diese Identität behauptet, leugnet jene Integrität.

Gegen die Identificirung der **natura pura** mit der **natura lapsa** sprechen aber die gewichtigsten Gründe. Wir beschränken uns darauf, nur an die Aussprüche des Tridentinums, sowie — nach dem Vorgang des heiligen Thomas — daran zu erinnern, daß eine **natura manca** wenig der Idee des Menschen, beziehungsweise der schöpferischen Ausführung dieser Idee entspricht. Wie konnte der unendlich vollkommene Gott den Menschen in solchem Zustand erschaffen? Das bleibt die schneidende Frage, so lange man die **possibilitas status naturae purae** in dem be-

---

Scheeben über das Kuhn'sche Buch geschrieben, nicht stärker auszusprechen. Wir haben es unterlassen, weil wir den Schein persönlicher Empfindlichkeit vermeiden wollten. Scheeben hat nämlich die im Bonner Litteraturblatt erschienene Recension über Schätzlers „Neue Untersuchungen" im Katholiken sehr von oben herab besprochen. Es hat uns dies aber nicht verdrossen. So gerne wir dem Verfasser eines so ideenreichen Buches, wie die Mysterien sind, den Tribut unserer Hochachtung zollen, so wird doch die Ueberlebensgröße, so oft es ihm noch belieben wird, sie zu spielen, uns stets in jene Stimmung versetzen, die wir scholastisch nicht besser bezeichnen können, als wenn wir sie eine **tristia et delectatio de eodem** nennen.

kannten Sinne lehrt. Um vor dieser Frage zu bestehen, werden die Theologen auf der gegnerischen Seite, wenn sie es nicht vorziehen, die Identität des status naturae purae et lapsae, die sie behaupten, stillschweigend wieder fallen zu lassen, entweder den Nothstand des gefallenen Menschen und seine Schwere zu gering anschlagen oder die volle Gratuität des donum integritatis, sofern es angeblich die natura manca zu integriren hatte, preisgeben müssen. Ob man nun aber dieses donum als eine besondere für sich bestehende göttliche Gabe oder als den Ausfluß der heiligmachenden Gnade begreifen mag, — in beiden Fällen wird damit die Vermischung von Natur und Gnade, natürlicher und übernatürlicher Ordnung principiell vorbereitet. In dem Fall von Schätzler versteht sich das ganz von selbst, so sehr man auch betont, daß die Ertheilung der gratia sanctificans noch einen ganz anderen Zweck, in höchster Instanz die Erhebung des Menschen zur Kindschaft Gottes verfolge. Aber auch Suarez und die mit ihm gehenden Theologen treiben wider Willen dieser Vermischung zu. Es ist ihr concretes donum speciale, um das es sich handelt; denn in concreto existirt ja nur dieses donum, also das von der Impassibilität und Immortalität vorausgesetzte donum der Freiheit von jeglicher Concupiscenz. Kann demnach seine Gratuität obwohl zunächst nur nach der niedern Seite nicht aufrecht erhalten werden, so heißt das, darauf verzichten müssen, das genannte Gut als freiwillige Gabe Gottes aufzufassen. Wir wollen nun nicht betonen, daß dieses Gut uns als Wirkung der heiligmachenden Gnade erscheint und demgemäß, wie wir glauben, von Suarez eine Manifestation der gratia sanctificans als ein debitum an den Menschen und damit als der natürlichen Ordnung angehörig bezeichnet wird —

was auf die Schätzler'sche Anschauung hinaus läuft; subjective liegt der Fall anders, weil die Suarezische Richtung die Concupiscenz so wenig als die Impassibilität und Immortalität durch die heiligmachende Gnade, sondern ein besonderes donum vermittelt werden läßt. Aber insofern sie den Menschen mit dieser Gabe doch im Hinblick auf seine Erhebung zum Kinde Gottes ausgestattet denkt, insofern sie lehrt, daß in derselben die nächste Disposition für diese Erhebung liege [1]), entsteht jedenfalls ein ungünstiges Präjudiz für die Gratuität der Ertheilung der heiligmachenden Gnade, sobald, als dasjenige, was in dieser Weise directe auf die letztere disponirt, als etwas begriffen wird, was dem Menschen nicht versagt werden konnte. Das ist ein Widerspruch, der seine Lösung nur findet, wenn man entweder das disponirende Gut als vollkommen freiwillig gespendet aufrecht erhalten kann, oder auch die gratia sanctificans in die Kategorie des debitum und des Natürlichen herabzieht. Mit der Vermischung von Natur und Gnade aber, wenn sie auch in noch so leisen Anfängen vollzogen wird, bewegt man sich, wie man durch Verringerung des Nothstandes der gefallenen Natur dem Pelagianismus zusteuert, in der Richtung gegen Bajus, Jansenius und Luther.

Unter Umständen wird man auf diesem Weg zu einer alles Maaß überschreitenden Ueberschätzung des moralischen Ruins gelangen, in welchem das gefallene Geschlecht sich befindet. Der heilige Thomas sagt 1. 2. q. 109 a. 2, daß auch der gefallene Mensch im Stande sei, per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere und fügt bei, indem er sich auf das fälschlich für augustinisch gehaltene Buch Hypomnesticon bezieht, sicut aedificare domos, plantare

1) Suarez. De gr. Prol. IV. c. V. 3.

vineas et alia hujusmodi. Jeder, der den heiligen Thomas unbefangen gelesen, wird erkennen, daß dieses Citat sehr wenig bezeichnend ist für denselben Mann, der die Neigung der Vernunft zum Guten als eine wenn auch geschwächte im gefallenen Menschen fortdauern läßt und dem Willen den fortdauernden principatus politicus über die Sinnlichkeit zuschreibt. Offenbar hat nur die dem Heiligen eigene Pietät ihn vermocht, auch hier für seine Gedanken auf die vermeintlichen, wenig passenden Worte seines großen Vorgängers zurückzugreifen. Schätzler findet es ganz bezeichnend, wie Thomas redet, und erkennt somit hierin den wirklichen Ausdruck der thomistischen Lehre über das sittliche Vermögen des gefallenen Menschen. Jedenfalls scheint dies genau die Anschauung Schätzlers selber zu sein. Aber was scheidet ihn dann von dem Standpunkt der Augsburgischen Confession?

Wir werden sagen, daß obwohl der gefallene Mensch nicht mehr perfectus ist in ordine ad finem sibi connaturalem, obwohl er das totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat, per virtutem suae naturae nicht mehr zu verwirklichen vermag, obwohl er insbesondere nicht mehr alle natürlichen Gebote Gottes erfüllen, nicht mehr die ganze Sittlichkeit, zu der er von Natur berufen ist, realisiren kann; doch ein großes Gebiet übrig geblieben, auf dem er absque gratia salvatoris sanante das wenn auch in ihm getrübte Ebenbild Gottes in idealen Gestaltungen zu manifestiren im Stande ist. Wir denken speciell an Kunst, Wissenschaft, Recht und Staat. Es bezeichnet ganz den Standpunkt des katholischen Dogmas, das zwischen zwei Extremen die Mitte hält, daß das, was selbst die Heiden in diesen Beziehungen geleistet, von der Kirche, so trauerumflort ihr auch die ganze antique Welt erscheint, unbefangen an-

erkannt und heute noch von ihr dem menschlichen Geist die Fähigkeit und der Beruf zugeschrieben wird, innerhalb der umschriebenen natürlichen Sphäre per virtutem suae naturae nach hohen Zielen zu ringen, — obschon sie selbstverständlich nicht dringend genug wünschen kann, daß er die Hilfe, die ihn auch in ordine ad finem sibi connaturalem übernatürlich perficiren will, in ihrer ganzen Fülle sich zu eigen mache.

Schätzler seinerseits traut dem gefallenen Menschen nur die Möglichkeit zu, noch so viel Vernunft zu manifestiren, als zur Architectur, zur rationellen Landwirthschaft und Anderem dergleichen gehört. Soll der Mensch über dieses bescheidene Maaß von Vernünftigkeit mit Erfolg hinausstreben, so ist ihm übernatürliche Hilfe nöthig. Damit ist aber im Grund ein neben der übernatürlichen Ordnung auch nur relativ selbstständiges Reich natürlichen geistig-sittlichen Lebens geleugnet, und zu welchen Consequenzen dies mit innerer Nothwendigkeit führt, liegt auf der Hand.

Fügen wir noch eine einzige Bemerkung bei — die Frage: Wo hat Schätzler in seinem System Platz für die tridentinische Lehre von der Rechtfertigung, von der voluntaria susceptio gratiae et donorum durch den gefallenen Menschen?

2.

Die Begebenheiten bei dem letzten Abendmahl.

Von Prof. Dr. Aberle.

In meinem Aufſatz Q.-S. 1863, S. 537 ff. habe ich verſucht, den Tag des letzten Abendmahls feſtzuſtellen. Die vorliegende Unterſuchung ſoll ſich mit den Vorfällen beſchäftigen, die ſich um dieſes Mahl gruppiren, und ich beabſichtige mit derſelben vorzüglich eine Probe zu geben über die Art und Weiſe, wie die Grundanſchauungen, von welchen ich bei Behandlung der neuteſtamentlichen Bücher ausgehe, in der Einzelexegeſe ihre Anwendung finden. Deßwegen werde ich auf abweichende Anſichten, was ohnehin ſchon durch den beſchränkten Raum gefordert iſt, ſo wenig als möglich eingehen. Dagegen darf ich mir vielleicht erlauben, jene Grundanſchauungen, obwohl ich mich ſchon öfter über dieſelben in dieſer Zeitſchrift ausgeſprochen, für ſolche, welche dem Gang meiner einſchlägigen Arbeiten nicht gefolgt ſind, hier in Kürze zuſammenzufaſſen.

Der Grundſatz von dem ich ausgehe, iſt, daß das Gebot des Herrn, ſein Evangelium mündlich zu verkündigen, nicht umſonſt und nicht willkührlich gegeben worden.

Die Annahme, daß der Herr guten Grund gehabt, gerade dieſen Weg zu Verbreitung ſeiner Lehre zu wählen,

sollte keinem Widerspruch begegnen. In dieser Beziehung mit Keim (Geschichte Jesu von Nazara I, 46) auf eine „große Sorglosigkeit" von Seite Jesu zu recurriren, wäre von christlichem Standpunkt aus Blasphemie, vom wissenschaftlichen aus Blödsinn. Auch lassen sich die Gründe für jene Wahl noch recht gut erkennen. Es ist aber hier nicht nothwendig sie in ihrer Gesammtheit darzustellen; es genügt auf den einzigen aufmerksam zu machen, über welchen ich mich Q.S. 1868, S. 3 ff. ausgesprochen. Mußte der Herr seinen Aposteln ankündigen: „haben sie mich verfolgt, so werden sie euch auch verfolgen" (Joh. 15, 20), so lag es gewiß nahe genug, wenn er ihnen Schlangenklugheit empfahl; wenn er ihnen verbot, das Heilige den Hunden zu geben und die Perlen vor die Schweine zu werfen, „auf daß sie sich nicht umkehren und euch zerreißen" (Matth. 7, 6). Damit aber waren die Grundsätze gegeben für das, was man später disciplina arcani nannte, eine Einrichtung, die es bekanntlich mit sich brachte, daß man selbst bei mündlichen Aeußerungen über christliche Dinge sich so vorsichtig als möglich ausdrückte. Diese Vorsicht mußte sich natürlich steigern beim Gebrauch des schriftlichen Wortes. Denn abgesehen von der notorischen Thatsache, daß das schriftliche Wort überhaupt leichter mißbraucht werden kann, als das mündliche, kam hier noch eine Eigenthümlichkeit des antik römischen Gerichtsverfahrens in Betracht [1]). Bei diesem nämlich legte man

1) Ueber diese Eigenthümlichkeit und den für den römischen Volkscharacter so bezeichnenden Grund derselben vgl. Zumpt, das Criminalrecht der römischen Republik passim, namentlich I, 2. S 172. Allerdings wurde, nachdem das Christenthum in Folge des ungünstigen Ausgangs, den der Proceß des Apostels Paulus in Rom gefunden, zur religio illicita erklärt war gegen die Christen mit barbarischer Strenge das Inquisitionsverfahren eingehalten. Allein man

es nicht darauf an, von dem Angeklagten ein Geständniß zu erlangen, suchte sogar ein solches zu hindern, während man das Hauptgewicht auf Ueberweisung durch Zeugen und Documente legte. Darnach war das mündliche Wort ungefährlich, um so gefährlicher dagegen das schriftliche, weil es als Document benutzt werden konnte. Wir dürfen daher behaupten, daß der Herr, wenn gleich nicht ausschließlich, doch auch aus dem Grund die mündliche Ueberlieferung vorzog, weil sie der schriftlichen gegenüber weniger Gefahren darbot.

Daß die Apostel den Anweisungen des Herrn gehorchten, darf sicher ebenfalls als gewiß vorausgesetzt werden. In der That zeigt auch eine aufmerksame Betrachtung der in der Apostelgeschichte und den apostolischen Briefen enthaltenen Nachrichten über Verbreitung des Christenthums, daß dieselbe grundsätzlich auf mündlicher Ueberlieferung beruhte. Darnach dürfen wir die Thatsache, daß wirklich neutestamentliche Schriften vorhanden sind, nicht ohne Weiteres hinnehmen, sondern müssen die Frage aufwerfen, wie dieselbe

---

hat zu bedenken, einmal, daß das Verfahren gegen die Christen in der Handhabung der römischen Criminaljustiz so sehr eine Ausnahme bildete, daß gerade deswegen die Juristen gerne den Martyreracten die Glaubwürdigkeit absprechen; und sodann, daß bis zur Zeit der Neronischen Verfolgung das Christenthum, um einen Ausdruck des Tertullian zu gebrauchen, unter dem Schatten der jüdischen Religion so gewachsen war, daß die Macht des römischen Staates nicht mehr hinreichte, es auszurotten. Es war daher für das Christenthum die obenverzeichnete Eigenthümlichkeit des römischen Gerichtsverfahrens immerhin von großem Werth, wenn sie demselben auch nur auf beschränkte Zeit zu gute kam. Uebrigens blieb auch nach Einführung des Inquisitionsverfahrens gegen die Christen bei diesen die disciplina arcani in Kraft und zwar sicher nicht nur im alltäglichen Verkehr, sondern auch den Gerichten gegenüber.

möglich geworden, wie es trotz des angeführten Gebotes des Herrn erlaubt sein konnte, Gegenstände der christlichen Verkündigung in Schriften niederzulegen. Allerdings hat der Herr das Schreiben nicht verboten, aber, indem er ein anderes Mittel als das der Schrift zu Verbreitung seiner Lehre anbefahl, hat er für den Gebrauch der letztern eine Schranke gesetzt, welche nicht leichthin übersprungen werden durfte. Wollte einer seiner Jünger zum Mittel der Schrift greifen, so mußte er sich vorher mit dem Gebot der mündlichen Ueberlieferung auseinandersetzen; er mußte den Beweis liefern können vor dem Forum seines Gewissens ebenso wie vor dem der Kirche seiner Zeit, daß für ihn genügender Grund vorgelegen, von diesem Gebot abzuweichen, und ein anderes als das von dem Herrn anbefohlene Mittel zu ergreifen. Ein solcher Beweis mußte leichter oder schwerer sein, je nach dem Grade der Verbindlichkeit, welche man dem fraglichen Gebote beizumessen hatte, ein Punkt, über welchen man sich an den Motiven orientiren konnte, welche den Herrn zu seiner Anordnung bewogen und welche ohne Zweifel den Aposteln genau bekannt waren. War nun unter diesen Motiven, wie wir oben gesehen, auch das, daß die schriftliche Ueberlieferung größere Gefahren darbot als die mündliche, so versteht es sich von selbst, daß von dem den Gebrauch der letztern einschärfenden Gebot um so weniger leicht abgewichen werden durfte, wenn die etwa in Aussicht genommene Schrift durch Inhalt oder Bestimmung die Gefahr zu vermehren geeignet war. Dieß war aber der Fall bei den historischen Schriften, welche einerseits nicht blos Meinungen sondern Thatsachen darzustellen hatten und anderseits zur Verbreitung sowohl in christlichen wie in außerchristlichen Kreisen bestimmt waren. Bei diesem Sachverhalt wird man

annehmen müssen, daß eine solche Schrift nur für den Fall besonderer Noth abgefaßt werden durfte.

Dieß ist die Grundregel neutestamentlicher Historiographie und es ist gerade die urchristliche Ueberlieferung, die uns bezeugt, daß sie bei Abfassung der Evangelien zur Grundlage gedient habe. Wenn nämlich Eusebius (h. e. 3, 25) [1]) in Betreff des Matthäus und Johannes berichtet, es bestehe die Ueberlieferung, daß sie nothgedrungen zum Schreiben gekommen, so steht diese Angabe, wie auch Gieseler richtig bemerkt hat, im Widerspruch mit den eigenen Anschauungen des Kirchenhistorikers über die Entstehung der neutestamentlichen Schriften und verdient ebendeßwegen vollen Glauben, nur muß sie ausgedehnt, und das was nur bei zwei Evangelisten ausdrücklich constatirt wird, auch auf die übrigen übertragen werden. Auch sonst fehlt es nicht an Zeugnissen aus der patristischen Zeit, aus welchen hervorgeht, daß man sich jener Grundregel wohl bewußt war, wenn man dieselbe auch nicht oft aussprach [2]). Denn man gab sich wenig mit Untersuchungen ab, wie die heiligen Schriften einzeln nach einander entstanden, sondern man betrachtete sie fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt, wornach sie durch Reception der Kirche ein geschlossenes Ganze, ein codex christianae legis, geworden waren. Diese Betrachtungsweise ist aber

---

1) ... οὓς καὶ ἐπάναγκες ἐπὶ τὴν γραφὴν ἐλθεῖν κατέχει λόγος.

2) Ich kann nicht unterlassen, eine sehr characteristische Stelle des Chrysostomus wörtlich anzuführen, welche in der Catena in Joannem des Corderius zu 7, 1 sich angeführt findet. Nachdem auf die große Lücke in der Erzählung des Evangelisten aufmerksam gemacht worden, heißt es weiter: τί δήποτε παρέλειπον (οἱ εὐαγγελισταὶ) ἐκεῖνα; ὅτι οὐκ ἐνῆν ἅπαντα καταλέγειν ἐσπουδάκασιν ὑπὲρ ὧν ἡ μέμψις ἡ ἀντιλογία ἦτις παρὰ τῶν Ἰουδαίων παρηκολούθει. Ich könnte diese Stelle als Motto meinen sämtlichen exegetischen Arbeiten voranstellen.

eine einseitige und führt leicht zu der Annahme der formellen Vollständigkeit und der Gemeinverständlichkeit der hl. Schrift, eine Annahme, welche eine ganz andere Entstehungsweise derselben voraussetzt, als sie unter Festhaltung der obigen Grundregel gedacht werden muß. Darnach wird man, ohne daß ich mich über diesen Gegenstand in eine weitere Erörterung einlasse, auch bei oberflächlicher Kenntniß des gegenwärtigen Betriebs der exegetischen Wissenschaft und der denselben beherrschenden Anschauungen, leicht begreifen, daß es als unbefugte Neuerung erscheinen konnte, wenn ich diese Regel entschieden wieder zur Geltung zu bringen suche. Ich glaube auch in dieser Beziehung nicht etwas Unnützes zu thun. Hätte z. B. Strauß von der fraglichen Regel nur die leiseste Ahnung gehabt, so würde er weder sein erstes noch sein zweites Leben Jesu haben schreiben können, und würden seine Gegner sich bezüglich der Entstehungsgeschichte der Evangelien nicht mit ihm wesentlich in demselben Vorstellungskreise bewegt haben, so würden ihre Unternehmungen befriedigender ausgefallen sein.

Indessen genügt es nicht, die aufgestellte Grundregel nur als solche zu erkennen, man muß sich auch der natürlichen Consequenzen aus derselben bewußt werden. Diese aber sind folgende:

a. Vor Allem dürfen wir bei keinem der neutestamentlichen Historiker Vollständigkeit erwarten. Durften sie nur schreiben, wenn ein Nothfall vorlag, so durften sie auch nicht mehr schreiben, als zu Befriedigung des jeweiligen Bedürfnisses gerade zureichte; was darüber hinausging, mußte der mündlichen Ueberlieferung vorbehalten bleiben. Man muß daher voraussetzen, daß sie über Vieles, was ihnen ganz genau bekannt war, geflissentlich Stillschweigen

einhielten und man kann es schon zum voraus wenigstens nicht als unmöglich erklären, daß dieses Stillschweigen auch solche Punkte betraf, die im System der christlichen Lehre die höchste Bedeutung hatten. Denn nicht an diesem, sondern an dem Bedürfniß des Augenblicks war im einzelnen Fall zu bemessen, was als wichtig oder als minder wichtig aufzunehmen oder auszulassen war. Die Anlegung eines solchen Maßstabes aber bringt es von selbst mit sich, daß sich die Proportionen der Dinge verschieben, daß Kleines zu Großem und Großes zu Kleinem wird. Wir haben es selbst erlebt, daß in unserm Lande die Frage, ob der Pabst einer gewissen Dame die goldene Rose verliehen habe, zu einer bestimmten Zeit eine größere praktische Wichtigkeit bekam, als alle andern confessionellen Differenzen zusammen. Aehnliches hat zu allen Zeiten stattgefunden und in dieser Beziehung für die Zeit der Evangelienabfassung eine Ausnahme zu statuiren, geht nicht an und ist auch nicht nothwendig. Die Christen, welche dieß im vollen Sinne waren, fanden sich durch das Gebot des Herrn für ihren Unterricht auf die mündliche Ueberlieferung angewiesen und diese mußte ihnen genügen. Daher kann auch die jeweils nöthigende Veranlassung zu Abfassung von Evangelienschriften nicht aus der Mitte solcher Christen hervorgegangen sein. Ergaben sich hier Mißverständnisse, Mißdeutungen u. s. f. so mußte zu deren Beseitigung das mündliche Lehrwort eintreten, im höchsten Fall bot sich als Mittel zu diesem Behufe noch der briefliche Verkehr dar, der größere Garantien gegen Mißbrauch gewährte, und dessen Verwendung daher eher erlaubt sein mußte als die Abfassung von Schriften, die unterschiedslos für weitere Leserkreise bestimmt waren. Wir werden daher die veranlassende Ursache der Entstehung von Evangelien-

ſchriften immer außerhalb der Chriſtenheit im ſtrengen Sinn des Wortes zu ſuchen haben, alſo bei Nichtchriſten oder Halbchriſten, d. h. bei ſolchen, welche noch nicht recht, oder nicht mehr recht Chriſten waren. Wir dürfen ſonach auch ohne Anſtand vorausſetzen, daß die neuteſtamentlichen Hiſtoriker Vieles gefliſſentlich mit Stillſchweigen übergangen haben, was nicht nur uns als etwas höchſt Wichtiges erſcheint, ſondern was auch ihnen in der mündlichen Unterweiſung ſo erſchien und daß wenn ſie ſolche wichtige Dinge aufnahmen, ſie dieß keineswegs immer um ihrer ſelbſt willen thaten, ſondern wegen eines Nebenpunktes, z. B. wegen einer Verläumdung, die ſich an ſie anknüpfte. Wir müſſen aber noch einen Schritt weiter gehen. Bildeten nämlich die Evangelien nur in beſchränkter Weiſe eine Quelle für den eigentlich chriſtlichen Unterricht, blieb die Hauptquelle, aus der die Chriſten zu ſchöpfen und an der ſie ſich zu orientiren hatten, die mündliche Ueberlieferung, ſo war das ein Verhältniß, das die neuteſtamentlichen Hiſtoriker nicht ignoriren durften. Sie mußten ſich bewußt bleiben, daß den Chriſten für ihren Unterricht noch eine andere und zwar vollkommenere Quelle zu Gebote ſtand. Hatten ſie aber dieſes Bewußtſein, ſo konnten ſie, ſei es aus pädagogiſchen, ſei es aus defenſoriſchen Rückſichten ihre Darſtellung mitunter auch ſo einrichten, daß dieſelbe gewiſſe Thatſachen, deren Erwähnung nicht zu umgehen war, mehr verhüllte als offen darlegte. Chriſtliche Leſer konnten dadurch nicht irre geführt werden, weil ſie die mündliche Ueberlieferung hatten oder mindeſtens jeden Augenblick die Träger derſelben anrufen konnten; wenn man aber Neophyten etwas vorenthielt, was ihnen, ſo lange ſie nicht im Glauben befeſtigt waren, zum Anſtoß gereichen und ſie von der Schwelle des Chriſtenthums zurückſcheuchen konnte,

oder wenn Gegner nicht über Dinge unterrichtet wurden, die sie vorher nicht wußten, von denen aber vorauszusehen war, daß sie nach erhaltener Kenntnißnahme dieselben mißbrauchen würden, so geschah nur, was in der Ordnung war. Wir müssen sonach bei den Evangelisten nicht bloß geflissentliche Reticenzen, sondern auch Ausdrucksweisen erwarten, welche in ihrer Ambiguität dem Sachverhalt zwar nicht widersprechen, aber denselben auch nicht aussprechen.

b) Das Gebot des Herrn verlangte seinem Wortlaut und Geiste nach offenbar, daß von dem, was er mündlich zu überliefern befohlen, so wenig als möglich der Schrift anvertraut werde. Der Inhalt der mündlichen Ueberlieferung war, wenn ich das freilich nicht ganz zutreffende Gleichniß gebrauchen darf, als Schatz zu betrachten, aus dem eine Ausgabe zu machen möglichst vermieden werden mußte und umgekehrt war das einmal der Schrift anvertraute eine Emission, welche ohne Noth nicht vermehrt werden durfte und mit der man, so lange es anging sich zu behelfen hatte. War daher eine Evangelienschrift entstanden und ergab sich das Bedürfniß der Abfassung einer neuen, so mußte der Verfasser der letztern seinen Vorgänger so lange benützen, als es mit Rücksicht auf den besondern Zweck, den er zu erreichen hatte, möglich war. Er durfte nicht ohne weiteres in den Schatz der mündlichen Ueberlieferung zurückgreifen, sondern mußte zunächst das bereits zur schriftlichen Fixirung gebrachte Material darauf ansehen, ob es in seinem thatsächlichen Gehalte etwas darbiete, was er, wenn auch unter formeller Abänderung, für seinen Zweck verwenden konnte. Daher konnte er wohl die Berichte seines oder seiner Vorgänger abkürzen, erweitern, in einen andern Zusammenhang stellen, aber noch nicht Geschriebenes durfte er erst dann

beiziehen, wenn ihm das bereits zur schriftlichen Aufzeichnung gebrachte Material für seine Zwecke nicht mehr ausreichte. Es versteht sich von selbst, daß, wenn auch dieser Fall eintrat, wenn er als constatirt betrachten durfte, daß er zu Benützung neuen, d. h. noch nicht niedergeschriebenen Materials berechtigt sei, er nach den allgemeinen Grundsätzen von dieser Berechtigung nur den möglichst sparsamen Gebrauch machen durfte. Unter diesen Voraussetzungen läßt sich das Verhältniß sowohl der Uebereinstimmung als der gegenseitigen Abweichung bei den Synoptikern auf allein genügende Weise erklären; allein auch die eigenthümliche Stellung, welche das Johannesevangelium zu diesen einnimmt, wird begreiflich, indem von diesem Standpunkt aus es möglich wird, nachzuweisen, warum der Verfasser desselben sich bezüglich seiner Berichterstattung soweit von seinen Vorgängern entfernen mußte. Wie ich nämlich früher nachgewiesen [1]), ist der Entstehungsgrund dieser Evangelienschrift in den Einwendungen zu suchen, zu welchen die Lückenhaftigkeit der synoptischen Geschichtsdarstellung in ihrer Gesammtheit Veranlassung gab. Indem der Evangelist diesen Einwendungen entgegentrat, mußte er als seine Aufgabe anerkennen, gerade jene Lücken auszufüllen, und deßwegen mußte auch der Inhalt seiner Schrift ein wesentlich anderer werden, als der der synoptischen Evangelien, so daß das Zusammenstimmen des ersteren mit den letztern, wo es vorkommt, als Ausnahme sich darstellt, über deren Grund im einzelnen Falle Rechenschaft zu geben ist.

c) Das Gebot des Herrn, das den Gebrauch der mündlichen Ueberlieferung anbefahl, involvirte eine Beschränkung nicht nur in Bezug auf Abfassung sondern auch in Bezug

1) Vergl. den Aufsatz: „Ueber den Zweck des Johannesevangelium." Quartalschrift S. 37 ff.

auf Verbreitung von Evangelienschriften. Es liegt in der Natur der Sache, daß wenn in einem bestimmten Kreis ein unabweisliches Bedürfniß das Recht gab, einen Theil der mündlichen Ueberlieferung schriftlich zu fixiren, dieses Recht sich nicht weiter erstreckte als jener Kreis. Außerhalb desselben mußte die allgemeine Regel der mündlichen Ueberlieferung wieder Platz greifen. Eine vorhandene Evangelienschrift außerhalb des Kreises, für den sie ursprünglich bestimmt war, zu verbreiten, konnte kein Christ sich für befugt erachten. Daher erklärt sich auch die uns so seltsam vorkommende Erscheinung, daß, obwohl zwei Evangelien der Entstehungszeit nach älter sind, als sämmtliche apostolischen Briefe, jene in diesen nirgends benutzt oder auch nur erwähnt sind. Sonach müssen wir uns hüten, aus dem Umstande, daß für einen bestimmten Kreis der apostolischen Kirche die Existenz einer Evangelienschrift nachgewiesen werden kann, den Schluß zu ziehen, dieselbe sei der ganzen Kirche bekannt gewesen; wir müssen vielmehr annehmen, daß die Verbreitung einer solchen Schrift, soweit sie von Christen abhing, in die engsten Gränzen eingeschränkt wurde und daß über diese Gränzen hinaus von derselben nicht einmal eine Rede sein durfte. Dadurch kamen die Verfasser späterer Evangelien in eine eigenthümliche Stellung. Obwohl sie nämlich, wie wir gesehen, die Arbeiten ihrer Vorgänger auf das sorgfältigste zu berücksichtigen hatten, durften sie sich doch nicht direct auf sie beziehen, um nicht die Kunde von ihrer Existenz in Kreise zu bringen, für welche dieselben nicht bestimmt waren [1]). Sie mußten vielmehr ihrer je-

1) Daß mit der „Aufzeichnung der Vielen" im Prolog des Lucasevangelium eine Evangelienschrift nicht gemeint sei und gemeint sein könne, habe ich Quartalschrift 1863, S. 98 ff. erwiesen.

weiligen Schrift eine Einrichtung geben, als ob dieselbe die einzige ihrer Gattung wäre und für sich allein bestände. Diese Aufgabe bot sicher keine besondere Schwierigkeit, da sie einfach durch Stillschweigen zu lösen war; schwieriger mußte eine andere werden, die ihnen dazu erwuchs. Sobald nämlich eine Evangelienschrift erschienen war, mußten auch die Uebelstände zu Tage treten, die sich immer und überall an das schriftliche Wort, das sich nicht selbst zu erklären vermag, anknüpfen. Es konnten Mißverständnisse von Seite christlicher Leser und Mißdeutungen von gegnerischer Seite nicht ausbleiben und die einen wie die andern konnten um so gefährlicher werden, als man sich für sie mit scheinbarem Rechte auf ein schriftliches Document glaubte berufen zu dürfen. Daß sich solche Mißverständnisse und Mißdeutungen wenigstens factisch nicht immer durch das mündliche Wort beseitigen ließen, darf man sicher annehmen; denn die, welche dieselben hegten, konnten scheinbar für ihre Meinungen, das schwerere Gewicht, das nach gewöhnlicher menschlicher Schätzung dem schriftlichen Document gegenüber von der mündlichen Aussage zukommt, in die Wagschaale legen. Es mußte daher bald das Bedürfniß sich regen, solchen Uebelständen ebenfalls durch Berufung auf ein schriftliches Document entgegentreten zu können und deßwegen haben wir anzunehmen, daß jeder spätere Evangelist neben seiner Hauptaufgabe noch den Nebenzweck zu verfolgen hatte, die falschen Auslegungen, welche die Darstellung je seiner Vorgänger gefunden, zu corrigiren. Da er aber bei diesem Geschäfte jede directe Beziehung auf die betreffende Schrift zu vermeiden hatte, so blieb ihm nur der indirecte Weg übrig, nämlich, den betreffenden Gegenstand, wenn dessen Aufnahme auch durch seinen eigentlichen Zweck nicht gefordert wurde,

nicht nur darzustellen, sondern auch so darzustellen, daß ein fernerer Mißbrauch desselben gehindert wurde. Solche Correcturen finden sich, wenn auch selten, bereits bei Marcus, häufiger und mit besonderer Feinheit angebracht bei Lucas, am häufigsten bei Johannes, der gewöhnlich so zu Werke geht, daß er durch auffallende Hervorhebung eines von seinen Vorgängern gebrauchten Ausdrucks die Stelle anzeigt, auf welche sich seine Correctur bezieht.

Das sind die Grundanschauungen, von welchen ich bei der nachfolgenden Untersuchung ausgegangen bin. Diese aber werde ich so durchführen, daß ich zuerst einen allgemeinen Ueberblick über die vorliegenden Berichte der Evangelisten geben und dann die einzelnen Begebenheiten nach einander für sich darstellen werde.

* * *

I. Allgemeiner Ueberblick.

Die Darstellung der Evangelien von dem letzten Abendmahl des Herrn und von den an dasselbe sich anknüpfenden Begebenheiten bietet viele Differenzen dar. Namentlich ist die bezügliche Abweichung des Johannes von den Synoptikern so augenfällig und auf den ersten Anblick so groß, daß man sich nicht wundern darf, wenn bedeutende Exegeten auf die Ansicht verfielen, das Mahl, von welchem Johannes berichte, sei ein anderes als das von den Synoptikern erzählte und zwar sei es einen Tag früher als dieses gehalten worden. Allein diese Ansicht läßt sich nicht aufrecht erhalten. Wenn irgend etwas gewiß ist, so ist es dies, daß sowohl Johannes als die Synoptiker das je von ihnen erzählte Mahl auf den letzten Abend vor dem Leiden des Herrn verlegen und daß man somit bei den beiderseitigen

Berichten nur an ein und dasselbe Mahl zu denken hat. Die Differenzen zwischen Johannes und den Synoptikern, sodann die unter den Synoptikern selbst finden ihre natürliche und ausreichende Erklärung in den verschiedenen Zwecken der betreffenden Schriftsteller. Indem wir diese Erklärung zu geben suchen, gehen wir so zu Werk, daß wir vorläufig nur den Gegensatz zwischen Johannes und den Synoptikern in's Auge fassen, indem wir die Erläuterung der gegenseitigen Abweichungen unter den Synoptikern selbst auf die Besprechung der einzelnen Begebenheiten aufsparen.

1) Bei Matthäus, dessen Vorgang für die beiden andern Synoptiker maßgebend wurde, sind, wenn wir von den Maßregeln für Zurüstung des letzten Abendmahls 26, 17—30 absehen, aus dem Verlauf desselben nur zwei Begebenheiten besonders hervorgehoben, die Entlarvung des Verräthers 26, 21—25 und die Einsetzung der Eucharistie 26, 26—29. Dazu muß man noch, wie wir später beweisen werden, die Weissagung des Herrn bezüglich des Anstoßes, den die Jünger an ihm nehmen würden und bezüglich der Verleugnung des Petrus gerechnet werden, so daß es im Ganzen nur drei Begebenheiten sind, welche bei Matthäus den Rahmen der Darstellung über das Abendmahl ausfüllen. Der Grund, warum Matthäus diese Begebenheiten aufgenommen, läßt sich leicht ermitteln. Der Umstand, daß der Herr von einem seiner bevorzugten Jünger, von einem Apostel, verrathen worden, war natürlich im Kreise seiner Feinde eine notorische Thatsache; ebenso notorisch war es sicher geworden, daß die Jünger Jesum bei seiner Gefangennehmung verließen und daß einer derselben ihn im Hofe des Hohenpriesters verleugnete. Man kann sich leicht denken, welche Deutung diese Vorfälle durch den Haß der Feinde

Jesu erhielten. Ohne Zweifel legte man das Verhalten des Petrus und der übrigen Jünger als einen Abfall von ihrem Meister aus und behauptete, daß dieser dem Herrn ebenso unerwartet gekommen als der Verrath des Judas. In dieser Beziehung mochte man namentlich auf den Umstand hinweisen, daß ein Knecht des Hohenpriesters bei der Gefangennehmung Jesu eine Verwundung erlitten, indem man daraus die Folgerung zog, eigentlich habe der Herr sich durch Hilfe seiner Jünger der Gefangensetzung erwehren wollen, sei aber von diesen schmählich im Stiche gelassen worden [1]). Darnach werden wir nicht im Zweifel sein, warum Matthäus die Weissagung von dem Verrath des Judas, von der Flucht der Jünger und von der Verleugnung Petri aufgenommen. Es geschah dies, um einer böswilligen Deutung der angeführten Vorfälle entgegenzutreten und zu zeigen, daß Jesus durch dieselben nicht überrascht worden, sondern daß er sie mit der gleichen Klarheit vorausgesehen und vorausgesagt, wie seinen Tod und seine Auferstehung. Warum Matthäus den Bericht über die Einsetzung der Eucharistie aufgenommen, ist bereits in der Abhandlung über den Tag des letzten Abendmahls erörtert worden: es geschah, weil sich an die Eucharistiefeier der Christen der Vorwurf, daß diese Thyesteische Mahlzeiten halten, anknüpfte. Man sieht darnach leicht, daß der Bericht des Matthäus über das Abendmahl

---

1) Die oben vorausgesetzte Deutung ist in ihren wesentlichen Zügen den Aeußerungen des Juden bei Origenes c. Cels. II, 9 ff. entnommen. Diese Aeußerungen aber beruhten auf jüdischer Ueberlieferung, wie dies der Jude (II, 13) selbst andeutet und auch Origenes anerkennt, indem er (II, 10) als Quellen, die von Celsus benützt worden seien, neben den Evangelien und den παραχούσματα noch ausdrücklich διηγήματα Ἰουδαϊκά nennt.

sehr dürftig ausfallen mußte, allein mehr aufzunehmen hatte er keine Veranlassung und somit auch kein Recht.

Zu der Dürftigkeit des Gemäldes, das uns Matthäus über den Abendmahlsabend hinterlassen, kommt aber noch ein anderer Umstand, nämlich, daß dasselbe zu viel Schatten und zwar Schatten der dunkelsten Färbung enthält. Es lag dies in der Natur der Gegenstände, welche zur Aufnahme kamen, begründet. Für uns allerdings bildet die Einsetzung der Eucharistie einen versöhnenden Gegensatz zu den Weissagungen von Verrath, Flucht und Verleugnung, einen Lichtpunkt, dessen Glanz die düstere Umgebung weit in den Hintergrund treten läßt. Wir wissen, daß die Eucharistie als ein Denkmal der Liebe des Herrn eingesetzt wurde und wissen also, daß, wenn auch im Jüngerkreis ein Verlorener war und sogar die Uebrigen menschlicher Schwachheit den Tribut in mehr oder weniger hohem Maße darbringen sollten, doch dadurch das Verhältniß des Herrn zu denen, welche er zur Fortsetzung seines Werkes auserwählt hatte, nicht alterirt wurde. Allein es ist wohl zu beachten, daß weder Matthäus noch sonst ein Synoptiker über die Eucharistie außer dem Bericht von ihrer Einsetzung irgend etwas aufgenommen. Dieser Bericht aber ist so knapp als möglich gehalten, er sollte nur den Beweis liefern, daß die sinnlich wahrnehmbaren Elemente der Eucharistie und somit die Elemente des christlichen Abendmahls durch nichts Anderes als durch Brod und Wein gebildet werden. Außerdem ist nur noch die Beziehung dieser Institution zum Tode Jesu bemerklich gemacht, weil darin eine Weissagung dieses Todes selbst enthalten war und solche Weissagungen aufzunehmen überhaupt in der Aufgabe der Synoptiker lag. Aber ob die Eucharistie zum Segen oder zum Fluche dienen solle,

darüber giebt der fragliche Bericht keine Auskunft. Daher war es nicht unmöglich, die Darstellung, welche namentlich Matthäus über den Verlauf des letzten Abendmahls giebt, in dem Sinne auszudeuten, daß hier ein Bruch des Verhältnisses zwischen dem Herrn und seinen Jüngern eingetreten und daß somit die letztern gar nicht mehr als die Personen seines Vertrauens und die rechtmäßigen Fortsetzer seines Werkes anzusehen seien, um so mehr, als in der Erzählung von der Auferstehung von diesem Evangelisten keiner mit Namen genannt wird. Von diesem Standpunkte aus konnte die Einwendung, die man gegen eine solche Ausdeutung etwa von der Thatsache der Einsetzung der Eucharistie hernehmen wollte, wohl zurückgewiesen werden. Die Gegner des Christenthums konnten darauf aufmerksam machen, daß diese Institution plötzlich unter dem Eindruck drohenden Verrathes und feiger Verleugnung gemacht worden und daß sie wegen ihrer Beziehung zum Tode des Herrn ursprünglich nur dazu bestimmt gewesen sei, die Schmach und Schuld derjenigen zu constatiren, die durch Verrath oder Feigheit diesen Tod herbeigeführt hätten.

2) Wie sehr eine solche Ausdeutung die christlichen Gefühle verletzen mag, sie muß gemacht worden sein: den Beweis dafür liefert die Art und Weise, wie Johannes die einschlägigen Punkte behandelt.

a) Was zunächst die um das Abendmahl sich gruppirenden Vorgänge anlangt, so beginnt er seine Darstellung mit der pragmatischen Bemerkung, Jesus habe im vollen Bewußtsein, daß die Stunde seines Hinganges zum Vater gekommen, die Seinigen (τοὺς ἰδίους) in der Welt, nachdem er sie geliebt hatte, geliebt bis an's Ende. Aus dieser Bemerkung erhellt klar, welchen Zweck sich Johannes gesetzt. Er will

nachweiſen, daß die Liebe, welche der Herr zu den Seinigen getragen, bis an ſein Ende die gleiche geblieben. Unter den Seinigen aber haben wir allerdings in weiterer Beziehung alle Chriſten zu verſtehen, allein zunächſt ſind mit dieſem Ausdruck, wie aus cap. 15, 16 hervorgeht, die Apoſtel als die von dem Herrn beſonders auserwählten Vollmachtsträger gemeint. Zur Zeit, da Johannes ſchrieb, richteten ſich die Beſtrebungen der Gegner des Chriſtenthums nicht mehr nur darauf, die Perſon des Herrn in den Staub herabzuziehen, ſeine Auctorität zu vernichten, ſondern ſie ſuchten das Gleiche auch in Betreff der Apoſtel zu thun. Bedenkt man, daß die Kirche auf dem Grund der apoſtoliſchen Ueberlieferung aufgebaut iſt, ſo ſieht man leicht, wie gefährlich es für den ganzen Beſtand derſelben werden mußte, wenn es gelang, die Ueberzeugung zu wecken und zu verbreiten, daß der Herr gerade im entſcheidenden Augenblick ſeines Lebens, gerade da, wo er ſozuſagen ſein Teſtament beſtätigen ſollte, mit den Apoſteln gebrochen und eben damit die Vollmachten zurückgezogen habe, die dieſe aus den früheren Verhältniſſen zu ihm ableiten mochten. Man darf ſchwerlich zweifeln, daß die Gegner des Chriſtenthums eine ſolche Behauptung mit Hinweiſung auf die Darſtellung der Synoptiker zu begründen ſuchten. Jedenfalls enthielten dieſe nichts, oder nichts genügendes, womit die fragliche Behauptung, wenn ſie ſich etwa auf dem Grund der Traditionen jüdiſchen Haſſes gebildet haben würde, hätte zurückgewieſen werden können. Darnach wird man begreifen, warum Johannes gleich im Eingang ſeiner Darſtellung von den Begebenheiten des letzten Abendmahles mit ſo großem Nachdruck hervorhebt, daß die Apoſtel nicht nur einmal in der Liebe des Herrn geweſen, ſondern daß ſie darin bis an's Ende geblieben. Allein bei

der bloßen Behauptung dieſes Sachverhaltes konnte er nicht ſtehen bleiben. Weil die Gegner auf Thatſachen ſich beriefen, die demſelben widerſprechen ſollten, ſo mußte auch er ſeine Behauptung mit Thatſachen belegen. Damit haben wir den Grundgedanken gefunden, der die Darſtellung des Johannes von den einſchlägigen Begebenheiten beherrſcht. Dieſelbe hat im Großen und Ganzen den Zweck, den thatſächlichen Beweis zu liefern, daß das Verhältniß des Herrn zu den Trägern ſeiner Offenbarung und den Mandataren ſeiner Anordnungen bis an das Ende das gleiche geblieben ſei und unter dieſem Geſichtspunkt ſind namentlich die Partieen des Berichtes aufzufaſſen, die dem Johannes gegenüber von den Synoptikern eigenthümlich ſind, alſo die Erzählung von der Fußwaſchung und das ausführliche Referat über die Abſchiedsreden. Darnach aber begreift es ſich von ſelbſt, daß ſich zwiſchen der johanneiſchen und der ſynoptiſchen Darſtellung ein großer Abſtand ergeben mußte. Johannes hatte nicht nur einzelne Begebenheiten nachzutragen, welche ſeine Vorgänger übergangen, ſondern auch der Totaleindruck ſeiner Darſtellung mußte ſich ganz anders geſtalten. Da die Synoptiker ſich mit dem Nachweis begnügen konnten, daß der Herr durch das üble Verhalten ſeiner Jünger in der Leidensnacht nicht überraſcht worden und da ſie ſomit die weiteren Fragen, welche ſich an dieſes Verhalten anknüpfen konnten, ignoriren durften, ſo hatten ſie auch die Momente nicht anzugeben, durch welche der Eindruck, den das Referat der Weiſſagungen des Herrn auf den Leſer hervorbringt, beſeitigt oder gemildert würde. Allein gerade in dieſer Richtung hatte Johannes ihre mangelhafte Darſtellung zu ergänzen und eben deßwegen brachte es die Natur ſeiner Aufgabe mit ſich, daß ſein Gemälde von dem letzten Abend,

den der Herr in der Mitte seiner Jünger zubrachte, ebenso viel Licht als das der Synoptiker Schatten zeigt.

b) Was sodann die Einsetzung der Eucharistie betrifft, so ist schon oft die Frage aufgeworfen worden, warum Johannes dieselbe nicht erzähle. Diese Frage läßt sich leicht beantworten. Der dießfallsige Bericht der Synoptiker scheint als solcher in einem wesentlichen Punkte niemals beanstandet worden zu sein, wohl aber knüpfte sich, wie wir gesehen, an denselben eine Ausdeutung der schlimmsten Art an. Somit hatte Johannes keinen Beruf und kein Recht, den fraglichen Bericht zu wiederholen. Was ihm oblag, war nur die Beseitigung jener Ausdeutung, die ihre Stützpunkte theils darin hatte, daß in der Erzählung der Synoptiker die Bedeutung der Eucharistie nicht unanfechtbar hervortritt, theils darin, weil nach ihnen die fragliche Institution ganz plötzlich und unvorbereitet in's Leben geführt wird. Dieser Obliegenheit ist auch Johannes wirklich nachgekommen, freilich nicht in der Leidensgeschichte, wo kein Platz dafür war, sondern schon früher in dem Referate über die große Streitunterredung zu Caphernaum bezüglich des Brodes, welches vom Himmel gekommen cf. Joh. 6, 26—59. Hier hatte der Evangelist Gelegenheit, einerseits mit den Worten des Herrn zu zeigen und zwar mit solchen, welche er vor seinen judäischen Gegnern vorgetragen, was es für eine Bewandtniß mit der Eucharistie hatte und andererseits nachzuweisen, daß der Gedanke an die Einsetzung derselben nicht erst am letzten Abend und unter den trüben Eindrücken desselben entstanden sei. Daß aber bei dem eben genannten Referate dem Johannes der Gedanke an diesen Tag vorschwebte, dürfte ziemlich sicher schon daraus hervorgehen, daß er am Schluß desselben V. 70 und 71 ohne nachweisbares Motiv auf den

Verräther Judas zu sprechen kommt. Sonach entspricht die Art, wie Johannes die Eucharistiefrage in seinem Evangelium behandelt, ganz den Voraussetzungen, die wir nach der Sachlage aufstellen mußten und wir haben nur noch beizufügen, daß er, indem er keinen selbstständigen Bericht über die Einsetzung dieses Sacraments bringt, eben damit einfach den Bericht der Synoptiker bestätigt. Damit aber löst sich der Zwiespalt, welcher zwischen der synoptischen und der johanneischen Darstellung über das Abendmahl zu bestehen scheint, zur vollen Harmonie auf, wenigstens was die Erzählung im Großen und Ganzen anbelangt. Im Einzelnen finden sich allerdings noch Differenzen, welche durch das bisher Beigebrachte nicht beseitigt sind. Wir werden aber dieselben untersuchen, wenn wir auf die Erklärung der einzelnen Begebenheiten dieses Abends kommen werden.

II. Vorbereitungen des letzten Abendmahls.

Matth. 26, 17—19. Mark. 14, 12—16. Lucas 22, 7—13.

Die Vorbereitungen zum letzten Abendmahl werden nur von den Synoptikern erzählt. Die gegenseitigen Abweichungen derselben in ihrer Darstellung sind folgende:

1) Nach Matthäus und Markus scheint die Initiative von den Jüngern auszugehen, welche den Herrn fragen, wo er wolle, daß sie ihm das Pascha bereiten. Nach Lucas aber ergreift der Herr selbst diese Initiative, indem er den Petrus und Johannes beauftragt, hinzugehen, um das Pascha zu bereiten. Diese Abweichung ist unbedeutend und es ist wohl möglich, daß derselben kein bewußtes Motiv zu Grund liege, sondern daß sie einfach als Folge davon zu betrachten sei, daß verschiedene Referenten denselben Gegenstand erzählen ohne ein besonderes Gewicht auf ihn zu legen. In-

dessen wird man im Angesichte der Verhältnisse und Bedingungen, unter welchen die Evangelisten schrieben, sparsam sein müssen mit der Annahme solcher unwillkürlichen Abweichungen und wir werden daher auch in unserem Falle untersuchen müssen, ob nicht der Differenz zwischen Lucas und seinen beiden Vorgängern eine bestimmte Absicht zu Grunde liege. Eine solche läßt sich auch ziemlich leicht erkennen. Bei Matthäus und Markus steht die Frage der Jünger, wo sie das Pascha bereiten sollten, so gut wie ganz unmotivirt da, was dem objectiven Sachverhalt schwerlich entspricht. Man wird vielmehr nach der Lage der Sache und den Motiven, nach welchen die Evangelisten in ihrem Referate verfahren, annehmen müssen, der Herr habe zuerst die Jünger darauf aufmerksam gemacht, daß er in diesem Jahr das Pascha an einem andern Tage halten werde als die Juden und erst hierauf sei die Frage der Jünger erfolgt wo sie dasselbe bereiten sollten. War dieses der Verlauf der Sache, so mußten Matthäus und Markus die bezügliche Rede des Herrn auslassen, weil sie sonst nicht mehr im Stande gewesen wären, die eingetretene Abweichung von der jüdischen Paschapraxis zu verhüllen und so mußten sie weiter den Anfang ihrer Erzählung von der Frage der Jünger nach dem Lokal der Paschamahlzeit nehmen. Damit aber erweckten sie den Schein, als ob die Initiative zur Vornahme dieser Mahlzeit und somit alles dessen, was während derselben vorfiel, nicht von dem Herrn, sondern von seinen Schülern ausgegangen und das erregte ohne Zweifel sogar in christlichen Kreisen Anstoß, weil sich die Annahme nahe legte, der Herr habe seinem letzten Mahle keine besondere Wichtigkeit beigelegt. Lucas konnte nun allerdings die einleitenden Reden des Herrn ebensowenig aufnehmen als

seine Vorgänger, weil er so gut wie diese ein Interesse hatte, den Tag des letzten Abendmahls zu verhüllen und so half er sich, indem er zunächst die Frage der Jünger nach dem Lokal des Paschamahls, sofern sie einen ganz allgemeinen Sinn hatte, wegließ und nachträglich eine solche in einem begränzten Sinn aufnahm, wodurch von selbst eine Darstellung sich ergab, nach welcher dem Herrn die Initiative zukam. Zugleich nannte er auch die von seinen Vorgängern verschwiegenen Namen der Jünger, die der Herr mit Zurüstung des Paschamahls betraut hatte, um zu zeigen, wie der Herr schon durch diese Auswahl, welche gerade die Angesehensten unter seinen Jüngern traf, die hohe Bedeutung der Vorgänge dieses Abends andeutete.

2) Die zweite Abweichung betrifft die Art und Weise, wie vom Herrn der Besitzer des Hauses bezeichnet wird, in welchem das letzte Abendmahl gehalten werden sollte. In dieser Beziehung braucht Matthäus die Wendung: gehet in die Stadt *πρὸς τὸν δεῖνα*. Nun aber wird *δεῖνα* gebraucht, um eine bestimmte Person zu bezeichnen, die man selbst wohl kennt, die man aber aus irgend einem Grunde nicht nennen oder sonst kenntlich machen will. Es ist deßwegen auch über allen Zweifel gewiß, daß dieser Ausdruck lediglich von dem Evangelisten kommt, der ihn an die Stelle der von dem Herrn in dieser Beziehung gebrauchten Worte, ob diese nun in einem bestimmten Namen oder in sonstigen bestimmten Anweisungen bestanden haben, gesetzt hat, um jede Spur zu verwischen, die zur Entdeckung des betreffenden Hausbesitzers führen konnte; denn zur Zeit, da Matthäus schrieb, wäre es sicher noch für diese Person und ihre Angehörigen nicht ohne schwere Gefahren gewesen, wenn dem Synedrium irgend ein Anhaltspunkt zu Aufspürung

desselben an die Hand gegeben worden wäre. Markus und Lukas, die mit diesem Bericht fast wörtlich übereinstimmen, geben die Anweisung des Herrn an die abgeschickten Jünger ausführlicher und wir ersehen daraus, daß Jesus ihnen den Namen des betreffenden Hausbesitzers wirklich nicht nannte, sondern sie anwies, einem Wasserträger zu folgen, indem das Haus, in welches derselbe eintreten werde, von ihm zur Stätte des letzten Abendmahles ausersehen sei. Daß der Herr seine Anweisung in dieser auf den ersten Blick auffallenden Form gegeben, hat seinen Grund wahrscheinlich darin, weil er mit Rücksicht auf den Verräther Judas die Jünger überhaupt mit dem Namen des Hausbesitzers nicht bekannt machen wollte, eine Ansicht gegen die man nicht einwenden darf, daß sie denselben ja später im Haus selbst in Erfahrung bringen konnten, weil es recht wohl möglich und den Umständen nach höchst wahrscheinlich ist, daß keiner von den Jüngern während des ganzen Abendmahles mit einem der Hausangehörigen zusammentraf. Wahrscheinlich gehörte der Hauseigenthümer zu der Zahl der stillen Anhänger Jesu, die ihm auch in Jerusalem nicht fehlten und die blos er vermöge seines übernatürlichen Wissens kannte. Daß aber Markus und Lucas die fraglichen Einzelnheiten nachträglich beibringen, hat seinen Grund wohl darin, daß die Darstellung des Matthäus auch die Deutung zuließ, als ob der Herr mit dem Hausbesitzer vorher die Sache abgemacht, worauf man dann den weitern Schluß gründen konnte, daß zwischen dem Herrn und einzelnen Einwohnern geheime Einverständnisse gepflogen worden seien, ein Umstand, der dem Argwohn des damaligen römischen Regimentes gegenüber keineswegs so gleichgültig war, daß ihm die beiden

Evangelisten durch genauere Erzählung des Verlaufs der Sache nicht hätten vorbauen sollen.

III. Das Paschamahl. (Luc. 22, 14—18.)

Daß Jesus am letzten Abend vor seinem Leiden noch eine Paschamahlzeit halten wollte, geht schon aus den eben besprochenen Anweisungen an seine Jünger hervor. Mußte er auch bezüglich des Tages von der herrschenden Paschapraxis abweichen, so wird man doch annehmen dürfen, daß er im Uebrigen den Ritus dieses Mahles soweit als möglich eingehalten haben werde [1]). Nach diesem Ritus aber war der Hauptbestandtheil des Paschamahles ein gebratenes Lamm; außerdem wurde ungesäuertes Brod, bittere Kräuter und eine Schüssel mit einer dicken Brühe, in welche die einzelnen Bissen eingetaucht wurden, auf den Tisch gestellt. Während des Essens wurde von dem Hausvater oder dem, der dessen Stelle versah, viermal, zuweilen auch fünfmal unter bestimmten Gebeten, Segnungen und Ceremonien je

1) Die neuerlich wieder von Caspari (Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi, S. 173 ff.) vertheidigte Ansicht, wornach das πάσχα φαγεῖν der Evangelisten von einem bloßen Mazzotessen zu verstehen sei, will mir nicht einleuchten. Ich glaube, daß der Herr, wenn dies auch durch einzelne Väternachrichten verneint zu sein scheint, beim letzten Abendmahl mit seinen Jüngern wirklich ein Osterlamm gegessen habe. Die Frage, wie er ein solches Lamm habe bekommen können, da das Osterlamm im Tempel habe geschlachtet werden müssen und vom Tempelpersonal gewiß Niemand gewagt habe, einen Tag vor der festgesetzten Zeit eine derartige Schlachtung vorzunehmen, erledigt sich leicht. Wir wissen nämlich aus Philo (de decal. opp. II, p. 206), daß das Opfer des Paschalammes eine Ausnahme gegenüber von allen andern Opfern bildete. Während diese nur von den Priestern dargebracht werden durften, hatte jeder Israelit, der nicht unrein war, das Recht, das Opferlamm zu schlachten, beziehungsweise zu opfern.

ein Becher oder Kelch mit Wein an die Tischgenossen herumgegeben. Nachdem das Paschalamm verzehrt war, was vor dem Herumreichen des dritten Bechers geschehen sein mußte, wurde vielfach das Mahl noch bis spät in die Nacht fortgesetzt, indem in dieser Beziehung nur galt, daß die Mitternacht nicht überschritten werden durfte. In wie weit nun der Herr an diesen Ritus sich hielt, läßt sich wohl vermuthen aber nicht mit voller Sicherheit ausmachen. Denn Matthäus und Markus berichten über den Verlauf des eigentlichen Paschamahles gar nichts, so daß man, wenn sie nicht die Anweisungen des Herrn zur Zurüstung desselben aufgenommen hätten, bei ihrer Darstellung an ein derartiges Mahl gar nicht denken würde. Lucas enthält in dieser Beziehung allerdings ein Paar Notizen, aber diese stehen so vereinzelt, daß sich aus denselben ein Gesammtbild des Vorgangs nicht herstellen läßt. Der Grund aber, warum Lucas durch Aufnahme dieser Notizen über seine Vorgänger hinausging, ist ein doppelter:

a) Wir haben bereits darauf aufmerksam gemacht, zu welchen Folgerungen der Umstand Veranlassung gab, daß nach dem Bericht des Matthäus und Markus der Schein entstand, als ob die Initiative zur Abhaltung des Paschamahls von den Jüngern ausgegangen. Auch ist gezeigt worden, wie Lucas für die Leser, die lediglich auf sein Buch angewiesen waren, solche Folgerungen dadurch unmöglich machte, daß er in der Erzählung von der Zurüstung des letzten Abendmahles gegenüber von seinen Vorgängern einige Veränderungen anbrachte. Um aber das Nichtzutreffende jener Folgerungen auch für solche Leser, die den Matthäus und Markus bereits in Händen hatten, zu zeigen, nahm er die Worte des Herrn in V. 15 und 16 auf, welche es so

ſtark als es ſein kann, ausſprechen, wie ſehr dieſem die Abhaltung des fraglichen Mahles am Herzen gelegen. Dieſe Worte erfüllten aber für ſolche, welche wußten, daß der Herr das Paſchamahl an einem andern als dem gewöhnlichen Tage gehalten, noch den weiteren Zweck, dieſe Abweichung von der gewöhnlichen Praxis zu motiviren, ein Punkt, über den bei den Vorgängern des Lucas ſich nichts findet. Dieſer Theil der Leſer deſſelben nämlich konnte den Ausdruck τοῦτο τὸ πάσχα V. 15 kaum anders verſtehen, als von dem „ſo", d. h. in ungewöhnlicher Weiſe gefeierten Paſcha und des πρὸ τοῦ παθεῖν bekam dann von ſelbſt für ſie die Bedeutung einer Begründung und damit einer Rechtfertigung des Ungewöhnlichen in dem Vorgehen des Herrn.

b) Matthäus und Markus fügen in dem Bericht über die Einſetzung der Euchariſtie den Conſecrationsworten des Kelches noch einen Ausſpruch Jeſu bei, „daß er von dem Gewächs des Weinſtockes nichts mehr trinken werde bis zu dem Tage, da er es neu trinke in dem Reiche Gottes." Dieſer Ausſpruch hat bei ihnen die Bedeutung, die in den Conſecrationsworten der Euchariſtie ſelbſt ſchon liegende Todesweiſſagung noch mehr hervorzuheben und ſie als eine demnächſt ſich erfüllende genauer zu beſtimmen. Der Ausſpruch dient alſo bei ihnen zur Erklärung und ſomit kann es recht gut ſein, daß er von beiden Evangeliſten gerade zu dieſem Behufe hieher geſtellt wurde, wenn er auch von dem Herrn nicht in dieſem Zuſammenhang vorgetragen worden. Dies iſt nun zunächſt eine bloße Möglichkeit, die wir Angeſichts der das chronologiſche Element hinter dem ſachlichen zurückſtellenden Darſtellungsweiſe der Evangeliſten überhaupt zugeben müſſen, von der wir aber, wenn wir blos das

Evangelium des Matthäus und Markus hätten, nicht zu unterscheiden vermöchten, ob sie zur Wirklichkeit geworden. Denselben Ausspruch nun finden wir mit unwesentlichen Abweichungen hier bei Lucas V. 18, aber in einem andern Zusammenhang und zwar so, daß er darnach nicht die Herumreichung des Kelches der Eucharistie, sondern die eines andern noch zum eigentlichen Paschamahl gehörigen Kelches einleitet. Daß der Herr in Kürzestem zweimal nach einander denselben Ausspruch wiederholt habe, ist nicht wahrscheinlich, und deßwegen wird man annehmen müssen, daß Lucas mit der Stellung, welche er den fraglichen Worten zuweist, gegenüber von seinen Vorgängern eine Berichtigung habe eintreten lassen wollen. Eine solche Berichtigung aber war ohne Zweifel an der Zeit. Da in der Eucharistie der Sohn Gottes ebensowohl mit den Seinigen Abendmahl hält, als diese mit ihm (Apoc. 3, 20), so konnten jene Worte in dem Zusammenhang, den sie bei Matthäus und Markus haben, eine Deutung bekommen, wornach eine Eucharistiefeier so lange nicht statthaben dürfe, bis mit der Wiederkunft des Herrn auch ein neuer Himmel und eine neue Erde hergestellt sein würde. Wie schädlich eine solche Deutung der christlichen Kirche sein mußte, leuchtet bei der Bedeutung, welche die Eucharistie in ihr hat, von selbst ein. Daß aber Lucas wirklich eine Berichtigung geben will, beweist weiterhin auch der Umstand, daß er auf das Referat von dem Herumreichen des Paschakelches sogleich den Bericht über die Einsetzung der Eucharistie folgen läßt, wo er die fraglichen Worte wegläßt, um durch dieses Zusammenrücken beider Berichte anzudeuten, daß dieselben nicht in den letzteren gehören. Darnach kann es nicht mehr fraglich sein, warum Lucas dadurch über seine Vorgänger hinausging, daß er von

dem Herumreichen eines Paschakelches berichtet. Es geschah dieß um einer Deutung des Berichtes seiner Vorgänger entgegenzutreten, die für die christliche Eucharistiefeier, also für den Mittelpunkt des christlichen Kultus präjudicierlich war und er that dieß dadurch, daß er den fraglichen Bericht, der die Möglichkeit dazu auch offen ließ, selbst berichtigte.

IV. Die Fußwaschung und die mit ihr im Zusammenhang stehenden Reden.

Joh. 13, 1—20. Luc. 22, 24—30.

Der Grund, warum Johannes die Erzählung von der Fußwaschung aufgenommen, ist im Allgemeinen bereits angegeben, es galt den Schein zu zerstören, den die Darstellung der Synoptiker erweckt hatte, daß der Herr im Unfrieden von seinen Aposteln geschieden. Zu diesem Behufe eignete sich auch diese Erzählung ganz besonders, indem die Liebe des Herrn, die selbst den Verräther nicht ausschloß, wohl in keiner Thatsache so unmittelbar klar und allgemein verständlich hervortritt als gerade in der Handlung, die ihren Gegenstand bildet. Denn wenn auch wir den Erweis der Liebe, der in der Einsetzung der Eucharistie liegt, höher stellen müssen, so setzt doch das Verständniß desselben den christlichen Glauben voraus, den Johannes gerade bei den Gegnern, die er im Auge hatte, nicht voraussetzen durfte. Die Erzählung zerfällt in 2 Abtheilungen, deren Abschnitt V. 12 von dem Evangelisten damit markirt wird, daß er bemerkt, Jesus habe sich wieder zu Tische gelegt. Er wollte damit seinen Lesern die Anweisung geben, daß das ihnen wohl bekannte Ereigniß der Einsetzung der Eucharistie, das ein Liegen am Tische voraussetzt, in den Zusammenhang des Folgenden zu verlegen sei, ohne übrigens, wozu er auch

keinen Beruf hatte, die Stelle genau zu bezeichnen, wo dasselbe einzuschieben wäre. Wahrscheinlich hat dieß zwischen V. 20 und 21 zu geschehen, worüber wir später noch weiter uns aussprechen werden. Die einzelnen Aussprüche der zweiten Abtheilung stehen nicht eng im Zusammenhang unter einander und es ist vergebliche Mühe, einen solchen herstellen zu wollen. Man hat vielmehr anzuerkennen, daß der Evangelist aus einem längern möglicherweise durch verschiedene Episoden unterbrochenen Vortrag des Herrn das auswählte, was für seine Zwecke dienlich war. Daher hat man auch vollkommen Recht, wenn man die Episode, die Luc. 30, 24—30 erzählt, hieher zieht. Denn der Umstand, daß dieser Evangelist derselben die Erzählung von der Einsetzung der Eucharistie vorausgehen läßt, kann nicht als Beweis dagegen dienen, weil, wie wir bereits gesehen, Lucas diese Einsetzung in die nächste Nähe zu dem Herumreichen des von ihm erwähnten Paschakelches bringen und somit nicht chronologisch verfahren wollte. Der Grund, warum Lucas diese Episode aufnahm, läßt sich aus den Schlußworten derselben V. 26—30 erklären. Aus diesen erhellt nämlich, daß es schon zur Zeit, da er schrieb, nothwendig wurde, den Beweis zu führen, daß die Apostel die Träger dessen, was man das Testament des Herrn nennen könnte, geblieben seien. Es muß also schon um diese Zeit sich der Vorwurf, dessen Widerlegung Johannes in diesem Zusammenhang zu seiner Hauptaufgabe machen mußte, geregt haben, wie sich das uns auch noch weiter bestätigen wird. Daß aber Lucas gerade dieses Fragment zur Beseitigung des fraglichen Vorwurfs aufnahm, dürfte seinen Grund wohl darin haben, weil Matthäus und Markus in der Erzählung von der Anmaaßung der Zebedäussöhne ähnliche Aussprüche auf-

genommen, die er nach seinem Plane hatte übergehen müssen und weil er sich auf diese Weise materiell am wenigsten von seinen Vorgängern entfernte.

a. Gehen wir auf Einzelheiten des Johanneischen Berichtes ein, so ist zuerst anzuerkennen, daß dem allgemeinen Zweck, zu dem die Fußwaschung erzählt wird, genügt worden wäre, wenn der Evangelist einfach berichtet hätte, daß der Herr an allen Jüngern diese Handlung vorgenommen. Indem er aber von V. 6—11 die Episode mit Petrus bringt, zeigt er an, daß er noch weitere Zwecke bei seiner Darstellung im Auge hatte. Einer von diesen Zwecken ergiebt sich aus der Erklärung des Herrn, in welcher sich die Unterredung zwischen ihm und Petrus gipfelt: „Ihr seid rein, aber nicht alle." Wenn in außerchristlichen Kreisen aus der synoptischen Darstellung die Consequenz gezogen wurde, die Apostel seien vor dem Tode des Herrn aus der Liebe desselben gefallen, so gieng man in christlichen Kreisen sicher nicht soweit, aber in einer andern Richtung mochte jene Darstellung doch Zweifel erregt haben, nämlich bezüglich der Disposition, welche die Jünger zum Empfang der Eucharistie herbeibrachten und wenn die Frage aufgeworfen wurde, ob dieselben nicht dieses Sacrament unwürdig empfangen, so boten die Synoptiker wohl Material zur Bejahung, keines aber zur Verneinung dar. Solche Zweifel zu entfernen, war die Episode mit Petrus ganz geeignet und wir haben daher anzunehmen, daß sie in der Hauptsache auch zu diesem Zweck aufgenommen wurde. Indessen läßt sich nicht verkennen, daß der Evangelist, wenn er nur diesen Zweck hätte erreichen wollen, sich sicher kürzer gefaßt haben würde. Wir haben daher anzunehmen, daß ihm noch ein anderer Zweck vorgeschwebt habe und auch dieser läßt sich leicht erkennen.

Wir werden später sehen, daß die Verläugnung des Petrus ein Punkt war, an den sich Vorwürfe und Bedenken der verschiedensten Art anknüpften. Es erwuchs daher den Evangelisten und namentlich dem Johannes die Aufgabe, einerseits jene Vorwürfe und Bedenken zu beseitigen und andererseits die Verfehlung des Petrus auf das richtige Maß zurückzuführen. Dieser letztern Aufgabe nun arbeitet Johannes bereits hier vor, indem er durch Aufnahme der ganzen Unterredung zwischen dem Herrn und Petrus zeigt, wie dieser Mann durch das Feuer seines Temperaments hingerissen, im nämlichen Augenblicke zu den entgegengesetztesten Aeußerungen gegenüber von jenem kam, um sie ebenso im Gehorsam gegen den Meister wieder gleich aufzugeben. Damit will Johannes andeuten, daß auch die Verläugnung des Petrus mehr ein Temperamentsfehler, denn als eine schwere Versündigung aufzufassen sei.

b. Daß die von V. 12—17 gegebene Erläuterung über die Fußwaschung nicht vollständig ist, ergibt sich aus den Andeutungen des Evangelisten selbst. Man wird aber schwerlich zweifeln dürfen, daß der Herr seine Jünger nicht allseitig über die Bedeutung der fraglichen Handlung unterrichtet habe und wir haben daher anzunehmen, daß der Evangelist aus dem bezüglichen Vortrage des Herrn nur gerade diese Parthie herauszuheben Veranlassung hatte. Diese Veranlassung aber lag ohne Zweifel in den Erfahrungen, wie eine solche Johannes nach seinem dritten Briefe an Diotrephes machte, über dessen Herrschsucht und weit getriebene Lieblosigkeit er dort V. 9 und 10 Klage erhebt. Solche Erscheinungen mochten in dem Wirkungskreise des Apostels mehrere vorgekommen sein und er es ebendeßwegen für nothwendig gehalten haben, den Trägern der kirchlichen

Gewalt in den hier aufgenommenen Worten des Herrn einen Spiegel vorzuhalten zur Beschämung und als Ermahnung zur Besserung.

V. Die Entlarvung des Verräthers.

Matth. 26, 21—25; Mark. 14, 18—21; Luc. 22, 21—23; Joh. 13, 21—35.

Die Geschichte des Verräthers gehört zu den schwierigsten Gegenständen der neutestamentlichen Exegese und es wird wohl nie gelingen, dieselbe so aufzuhellen, daß nicht noch dunkle Punkte übrig bleiben würden und Fragen aufgestellt werden könnten, auf die man nicht anders als mit Vermuthungen zu antworten vermag. Man muß das auch zum Voraus erwarten. Bei den Evangelisten kam in dieser Beziehung zu ihrer allgemeinen Verpflichtung, nur das Nothwendige aufzuzeichnen, noch der weitere Umstand hinzu, daß es sich hier um eine Thatsache handelte, die ihnen schon als Menschen unter jedem Gesichtspunkt widerwärtig sein mußte, sei es daß sie die Größe der Unthat, sei es daß sie die nächste Folge derselben, die Tödtung des geliebten Meisters, oder sei es, daß sie die Schmach im Auge hatten, welche die zu allen Zeiten oberflächlich und gehässig urtheilende Menge auf das Apostelcollegium mit dem Hinweis auf den aus der Mitte desselben hervorgegangenen Verräther zu häufen sicher nicht unterließ. Man wird also darauf gefaßt sein dürfen, daß die Evangelisten, sofern sie auf Judas zu sprechen kommen müssen, sich noch kürzer als sonst fassen und sich auf das, was schlechterdings nicht zu umgehen war, beschränken. Der nächste Grund aber, warum die neutestamentliche Geschichtschreibung sich mit Judas befassen mußte, lag in dem von uns schon hervorgehobenen Vorwurfe,

Jesus sei durch den Verrath desselben überrascht worden. Deswegen bildet auch die Darstellung der Entlarvung des Verräthers den Mittelpunkt alles dessen, was die Evangelisten über ihn, abgesehen von den Notizen bezüglich der Ausführung seiner That und bezüglich seines Endes, beibringen und deswegen werden wir auch an die Erklärung dieser Darstellung die Beantwortung der Fragen anschließen, die in diesem Betreff zu berücksichtigen sind.

1. Die Darstellung des Matthäus zeigt noch kein anderes Interesse als das Factum einfach festzustellen, daß Jesus am letzten Abend nicht nur im Allgemeinen vorausgesagt, daß einer aus seinen Jüngern ihn verrathen werde, sondern daß er auch speziell den Judas als seinen Verräther bezeichnet habe. Außerdem werden nur noch einige Worte des Herrn beigefügt, durch welche einerseits festgestellt wird, daß durch die That des Judas nur zur Erfüllung komme, was geschrieben stehe, daß also dieselbe nicht etwas Unerwartetes gewesen und durch welche andererseits auf die Verschuldung desselben ein grauenvolles Licht fällt. Zu welcher Zeit der Herr die betreffenden Aussprüche gethan, gibt Matthäus nicht an, sondern er beschränkt sich in dieser Beziehung V. 21 auf die allgemeine Angabe: „Während sie aßen." Es ist dieß genau dieselbe Angabe, mit welcher er V. 26 die Erzählung von der Einsetzung der Eucharistie einleitet, ein Umstand, der einen aufmerksamen Leser wohl zu der Annahme veranlassen konnte, daß es sich hier um zwei parallel verlaufende Begebenheiten handle und daß somit nicht Alles, was der Evangelist über die Entlarvung des Verräthers vor der Einsetzung der Eucharistie erzählt, in der That auch vor dieser vorgegangen sei. Allein mehr als ein Wink liegt darin nicht und man darf nicht in Abrede ziehen, daß andere Leser

aus dem Umstand, daß die Einsetzung der Eucharistie von Matthäus nach der Entlarvung des Verräthers erzählt wird, den Schluß ziehen konnten, die letztere Begebenheit sei nach ihrem ganzen Umfang vor der ersteren vorgefallen. In ähnlicher Weise läßt die Erzählung des Matthäus es unentschieden, ob die spezielle Eröffnung, daß Judas der Verräther sein werde (V. 25), so gemacht wurde, daß sie von allen oder nur von einigen Jüngern oder vielleicht gar nur von Judas allein verstanden wurde. Allerdings konnte man, da der Evangelist in dieser Beziehung nichts berichtet, von der Voraussetzung ausgehen, das Zwiegespräch zwischen Jesus und dem Verräther sei so wie die vorher referirten Reden geführt worden, nämlich daß es allen Anwesenden verständlich gewesen sei. Allein wenn man erwägt, daß Matthäus nur die Aufgabe hatte, zu zeigen, Jesus habe den Judas speziell als den Verräther kenntlich gemacht, nicht aber die Aufgabe, zu berichten, wie weit unter den Anwesenden diese Kunde gedrungen; wenn man ferner erwägt, daß in den Worten des Herrn, welche V. 23 referirt werden, und die offenbar laut und allgemein verständlich gesprochen wurden, der Verräther nur verdeckt bezeichnet wird, woran sich von selbst die Folgerung knüpft, daß auch nur eine solche verdeckte Bezeichnung von dem Herrn laut ausgesprochen werden wollte, so wird man auf die angeführte Voraussetzung nicht viel Gewicht legen können. Sonach ist der bezügliche Bericht des Matthäus so bestimmt er im Hauptpunkte lautet, doch in Bezug auf die Nebenumstände unbestimmt und daher verschiedener Deutung fähig. Dazu kommt dann noch, daß der Ausdruck εἷς ἕκαστος V. 23 in dem Sinne gedeutet werden konnte, als ob alle Jünger ohne Ausnahme die betreffende Frage an den Herrn gerichtet. Endlich berichtet

Matthäus nicht, von wo und wann Judas zu Ausführung seines Verrathes aus seiner bisherigen Umgebung fortgegangen und läßt für die Annahme Raum, der Verräther sei auch nach seiner Entlarvung noch geraume Zeit in der Gesellschaft der übrigen Jünger geblieben und habe sich von denselben vielleicht erst auf dem Weg zum Oelberg getrennt. Diese Mangelhaftigkeit in der Berichterstattung des Matthäus hat man wohl im Auge zu behalten, wenn man die parallelen Darstellungen der spätern Evangelisten verstehen will, denn diese sind sichtlich weniger darauf angelegt im Gegensatz zu Matthäus neue Aufschlüsse zu geben, als vielmehr zu erklären, wie dessen Bericht zu verstehen.

2) Was nun zunächst Markus anbelangt, so stimmt sein Referat in V. 18—21 mit dem des Matthäus von V. 21—24 so vollständig überein, als man dieß von zwei verschiedenen Schriftstellern erwarten kann. Die einzige Abweichung, die hervorgehoben zu werden verdient, ist, daß Markus statt des εἷς ἕκαστος bei Matth. V. 23 εἷς κατὰ εἷς d. h. unter einander hat. Dieses εἷς κατὰ εἷς ist nicht als Correctur des griechischen Ausdrucks wie er uns jetzt bei Matthäus vorliegt zu betrachten, sondern als abweichende Uebersetzung der in dieser Beziehung gebrauchten Worte, und dient uns dazu, das εἷς ἕκαστος richtig zu verstehen. Dieser Ausdruck ist nämlich nicht in dem Sinn aufzufassen, welchen er in der gewöhnlichen Grăcität hat, wo er „jeder einzelne" bedeutet, sondern in dem Sinn, welchen er nach dem Griechischen des Neuen Testaments auch haben kann und wornach er statt des Distributiv = je einzeln steht vgl. I Cor. 1, 12; 14, 26 u. s. w. Wir haben also die Erzählung des Matthäus nicht so zu verstehen, als ob alle Jünger, einer nach dem andern, die betreffende Frage gestellt, sondern nur so, daß

einzelne aus den Jüngern dieß gethan, wobei ganz unbestimmt bleibt, ob es viele oder wenige gewesen. Zu V. 25 des Matthäus, wo speziell die Entlarvung des Judas als des Verräthers erzählt wird, findet sich bei Markus keine Parallele und wir haben, da der Inhalt des Verses zu dem Zweck des Markus wohl passen würde, an eine absichtliche und zwar mit Bezug auf Matthäus gemachte Auslassung zu denken. Man würde aber sicher irren, wenn man dieser Auslassung den Sinn beischreiben wollte, als ob dadurch die Notiz des Matthäus als unglaubwürdig hingestellt würde, vielmehr kann sie bei dem zwischen den beiden Evangelien durchgängig eingehaltenen Verhältniß nur den Zweck haben, einen Gebrauch jener Notiz zu verhüten, zu dem sie nicht gegeben war. Ein solcher Gebrauch aber wurde ohne Zweifel in der Zwischenzeit, die zwischen der Abfassung beider Evangelien verfloß, bereits gemacht, indem von Seite christenfeindlicher Leser des Matth. aus der fraglichen Nachricht die Folgerung gezogen wurde, daß Judas als Verräther noch während des Abendmahls allen Jüngern ohne Ausnahme bekannt geworden sei und diese eben dadurch, daß sie ihm nicht hindernd entgegentraten, ihre Uebereinstimmung mit ihm oder jedenfalls ihren übeln Willen an den Tag gelegt hätten. Dadurch, wie man nicht zweifeln darf, wurde Markus veranlaßt, jene Nachricht seinen Lesern vorzuenthalten und konnte dieß um so mehr thun, weil dieselbe zu seinem Zwecke zwar paßte, aber auch für denselben nicht nothwendig war, während ihre Richtigstellung, wie wir bald sehen werden, eine dem ganzen Plane des Markus widersprechende Weitläufigkeit erfordert, jedenfalls aber seine Neophyten auf einen Differenzpunkt aufmerksam gemacht hätte, der ihnen besser vorläufig noch verborgen blieb. Darnach beweist das Fehlen der

Parallele zu V. 25 des Matthäus bei Markus nur, daß das in demselben enthaltene Zwiegespräch nicht in der Weise gehalten worden sei, daß darauf die Folgerung gegründet werden könnte, es hätten bereits während des Mahles alle Jünger in Judas den Verräther kennen gelernt und ist somit dasselbe ein negativer Beitrag zum Verständniß der Erzählung des Matthäus.

3) Am kürzesten referirt Lucas über die Entlarvung des Verräthers; er gibt in dieser Beziehung nur die Worte Jesu, welche bei Matthäus 23 u. 24 und Markus 20 u. 21 enthalten sind und zwar in einer dem wesentlichen Gehalte nach mit diesen übereinstimmenden aber formell mehrfach abgekürzten Fassung. Die Frage, ob Jesus den Verrath des Judas vorausgesehen, hatte für Lucas untergeordnete Bedeutung, wie denn überhaupt in seiner Beweisführung das Moment, daß Jesus freiwillig in den Tod gegangen, vor dem, daß er ungerecht getödtet worden, in den Hintergrund tritt. Uebergehen aber konnte er diese Frage doch nicht ganz und so behandelt er sie, aber offenbar als Nebensache. Von Wichtigkeit ist nur die Abweichung, die sich zwischen ihm und seinen Vorgängern dadurch ergibt, daß er die Entlarvung des Verräthers auf die Einsetzung der Eucharistie folgen läßt, während bei diesen das Umgekehrte der Fall ist. Da, wie wir schon gesehen, Lucas die Erzählung von der Einsetzung der Eucharistie unmittelbar auf die von dem Herumreichen des Paschakelches folgen lassen wollte, und jener also die richtige chronologische Stellung jedenfalls nicht zuweist, so würde, wenn Lucas einfach die Enthüllung des Verrathes nach der Einsetzung der Eucharistie erzählen würde, aus diesem Umstande sich noch keine Berechtigung zu der Annahme ableiten lassen, er habe sich wirklich die Abfolge

der beiden Begebenheiten in dieser Weise gedacht. Allein Lucas gibt in Betreff der Enthüllung des Verrathes gar nicht einmal eine selbstständige Erzählung, sondern knüpft die bereits signalisirten Worte des Herrn an die Consecrationsworte des Kelches mit πλὴν an. Durch diese Anknüpfung zeigt er deutlich, daß er hier entschieden feststellen will, die erstern Worte seien später gesprochen als die letztern. Darnach haben wir auch festzuhalten, daß allerdings nach der Ansicht des Lucas die Entlarvung des Verrathes wenigstens zum Theil nach der Einsetzung der Eucharistie vor sich gegangen. Im Widerspruch steht das weder mit der Erzählung des Matthäus noch des Markus, indem beide nicht nur die Möglichkeit eines Verlaufs der Sache offen lassen, sondern auch positive Andeutungen für denselben enthalten. Deßwegen können wir die Darstellung des Lucas als einen positiven Beitrag zum Verständniß des Matthäus betrachten. Wie Lucas dazu gekommen, denselben zu geben, läßt sich nicht mehr ausmachen. Es wäre möglich, daß sich im christlichen Theil seines Leserkreises bereits die Frage, die späterhin die Christenheit soviel beschäftigte, geregt hätte, nämlich ob Judas die Eucharistie noch empfangen, eine Frage, die Lucas in seiner Weise beiläufig habe beantworten wollen.

4) Den ausführlichsten Bericht über die Enthüllung des Verrathes gibt Johannes. Prüft man denselben nach dem Totaleindruck, den er hervorbringt, so stellt er sich als eine Vertheidigung der Jünger in der Richtung dar, daß sie den Judas nicht an Ausführung des Verrathes hinderten. Darauf weist einmal die Bemerkung am Schlusse, V. 30 hin, daß es Nacht gewesen als Judas fortgieng und daß somit nicht beobachtet werden konnte, wohin er sich begab, sodann die in V. 28 u. 29 enthaltene aus-

drückliche Hervorhebung des Umstandes, daß die Tischgenossen die Worte Jesu: „Was du thust, das thue bald“ in ganz anderem Sinn aufgefaßt, endlich aber und hauptsächlich die ausführliche Auseinandersetzung, daß der Herr nur zweien von seinen Jüngern, dem Petrus und Johannes in Judas den Verräther kenntlich gemacht und daß dieser nach seiner Entlarvung sich sogleich (εὐθὺς) entfernt habe, so daß kaum ein Sichbesinnen dieser beiden, geschweige denn eine Verständigung mit den übrigen Jüngern möglich wurde. Alle diese Momente zusammen lassen nicht im Zweifel, auf welchen Punkt das Absehen des Schriftstellers gerichtet war. Es ist dieß offenbar die bereits früher berührte Folgerung aus der Angabe, welche Matth. V. 25 aufgenommen und welche bereits Markus eben wegen dieser Folgerung weggelassen hatte. Mit einem solchen Weglassen konnte Johannes sich nicht begnügen, weil er nicht einen Leserkreis in Aussicht zu nehmen hatte, dem das Matthäusevangelium unbekannt war, sondern wenigstens zum Theil einen Leserkreis, welcher dasselbe mit der Scharfsicht des Hasses durchstöbert hatte, um Angriffspunkte gegen das Christenthum zu entdecken. Deßwegen mußte er die betreffende Angabe richtig stellen und er thut dieß, indem er den Vorgang mit unverkennbarer Rücksichtnahme auf die an denselben angeknüpften Vorwürfe ins Einzelne schildert. Diese detaillirte Darstellung steht nicht im Widerspruch mit der Notiz des Matthäus, denn in dieser fehlt gerade das Moment, auf welches sich die Folgerung der Gegner stützte, nämlich die Angabe, daß das betreffende Zwiegespräch zwischen dem Herrn und Judas laut und allgemein vernehmlich gehalten worden sei. Man hat also, wie schon Augustin richtig herausgefühlt hat, anzunehmen, daß dasselbe in leiser Unterredung stattgefunden.

Wenn Johannes das in kürzester Frage und ebenso kurzer Antwort sich verlaufende Zwiegespräch in seinen Context nicht aufgenommen, so folgt daraus nicht, daß er es für unhistorisch gehalten, vielmehr wird man mit Rücksicht auf seine sonstige Weise gerade das Gegentheil daraus folgern müssen, nämlich daß er den Bericht des Matthäus einfach bestätige. Darnach würde man anzunehmen haben, daß Frage und Antwort an die Ueberreichung des Bissens V. 26 unmittelbar sich angeschlossen habe. Indessen dürfte man es immerhin als möglich zugeben, daß das, was Matthäus in Rede und Gegenrede von sich gehen läßt, nur durch Blicke und Geberden ausgedrückt worden, eine Art gegenseitiger Verständigung, die durch den Evangelisten in Worte übersetzt und sozusagen vergröbert worden wäre. Wie dem aber sei, jedenfalls verhält sich die Darstellung des Johannes über die Entlarvung des Verräthers nur als Commentar zu dem betreffenden Bericht des Matthäus. Die Ausführlichkeit, mit der Johannes zu Werke geht, beweist, welche Bedeutung zu seiner Zeit die Frage, ob Jesus wirklich seinen Verräther vor Vollziehung des Verrathes gekannt, erlangt haben muß. Darnach darf es uns auch nicht auffallen, wenn Johannes zu Beantwortung derselben über den letzten Abend zurückgreift, indem er bereits 6, 70 bei Gelegenheit der großen Disputation zu Capharnaum eine Aeußerung Jesu verzeichnet, in welcher derselbe auf einen Verräther in der Mitte der zwölf Apostel hinweist; wenn er es ferner sichtlich darauf anlegt, von den Reden, in welchen der Herr an jenem Abend noch ohne bestimmte Bezeichnung einer Person das Vorhandensein eines Verräthers angekündigt, keine zu übergehen. Dadurch wird der Bericht des Johannes in dieser Angelegenheit zum vollständigsten und dient eben damit nicht nur zur Erläute-

rung, sondern auch zur Ergänzung der übrigen Berichte, aber auch nur in dieser Angelegenheit; bezüglich anderer Fragen muß der johanneische Bericht wieder aus den Angaben der übrigen Evangelien ergänzt werden. Dies gilt insbesondere in Betreff der Frage, ob Judas die Eucharistie mitgenossen. Da Johannes die Einsetzung der Eucharistie überhaupt nicht erzählt, auch den Ort nicht bezeichnet, wo sie in seine Erzählung einzuschieben wäre, so läßt seine Darstellung diese Frage an sich unentschieden, denn das darf man sicher feststellen, daß der Bissen, welchen Jesus dem Judas reichte (V. 26), nicht von der Brodesgestalt der Eucharistie zu verstehen sei. Der Grund, warum Johannes in dieser Beziehung keine Auskunft giebt, ist leicht einzusehen: für die nicht-christlichen Leser seines Evangeliums war diese Frage ohne Interesse, den christlichen aber war der Sachverhalt aus der Ueberlieferung oder aus dem Evangelium des Lucas bekannt. Deßwegen dürfen auch wir keinen Anstand nehmen, den Bericht des Johannes aus Lucas zu ergänzen, und wenn dies geschieht, so müssen wir nothwendig die Einsetzung der Eucharistie bei dem erstern zwischen V. 20 u. 21 einschieben.

5) Von welcher Zeit an Judas den Plan des Verrathes gefaßt und die Einleitung zur Ausführung desselben getroffen, läßt sich nicht mehr sicher ausmachen. Es sind dies Vorgänge, die sich der Natur der Sache nach der Beobachtung der Apostel entzogen haben müssen und über die genaue Erkundigung nachher einzuziehen, ihnen wohl die Möglichkeit, vielleicht auch der Willen gefehlt haben mag. Nach dem Vorgang des Matthäus 26, 14—16 berichten Markus 14, 10 u. 11 und Lucas 22, 3—6 mit dem erstern im Wesentlichen übereinstimmend, daß Judas den Ober-

priestern den Antrag gemacht, Jesum zu verrathen. Wann aber dies geschehen, darüber enthalten Markus und Lucas gar keine Angabe und das τότε, das Matthäus an die Spitze seines Berichtes stellt, läßt sich auch nicht zu einer sichern Auskunft benützen; nur aus dem Umstand, den alle drei Evangelisten angeben, daß Judas von da an Gelegenheit gesucht habe, Jesum zu verrathen, läßt sich folgern, daß jener Antrag jedenfalls vor dem letzten Abend, also vor dem Abend der Ausführung gestellt wurde. Bemerkenswerth ist, daß Matthäus und Markus wohl von einem Antrag des Judas aber nicht von einer festen Zusage desselben, nachdem ihm von Seite der Oberpriester eine Belohnung in Aussicht gestellt worden, berichten. Nur Lucas hebt V. 6 ausdrücklich hervor, daß Judas auch seine Zusage gegeben (ἐξωμολόγησεν).

6) Als den Verrätherlohn gibt Matthäus ausdrücklich 30 ἀργύρια, d. h. Silberschekel (= 25 fl. oder 15 Thlr.) an, was nach Exod. 21, 32 das Ersatzgeld für einen getödteten Sklaven war. Markus und Lukas begnügen sich in dieser Beziehung mit der allgemeinen Angabe, dem Judas sei Geld versprochen worden, wahrscheinlich weil sie fürchteten, daß man in ihrem Leserkreis an der Geringfügigkeit der Summe Anstoß nehmen könnte. Johannes berichtet in all diesen Beziehungen nichts direct, doch finden sich bei ihm zwei Bemerkungen, die er offenbar mit Rücksicht auf seine Vorgänger aufgenommen. Die eine findet sich 13, 27, wo mit besonderm Nachdruck durch den Gebrauch des bei Johannes seltenen Ausdrucks τότε hervorgehoben wird, daß erst nach Empfang des Bissens der Satan in den Judas eingefahren. Damit nimmt Johannes offenbar Rücksicht auf Luc. 22, 1—3, wo mit demselben Ausdruck das fragliche

Einfahren des Satans und eben damit in Verbindung mit der schon berührten Angabe, daß Judas den Oberprieſtern eine feſte Zuſage gegeben, der eigentliche Entſchluß zu Ausführung des Verrathes in der Zeit vor dem letzten Abendmahl zurückverlegt wird. Die Bemerkung des Johannes hat alſo den Zweck, den Lucas in dieſer Beziehung zu berichtigen und es hängt damit ohne Zweifel zuſammen, wenn er V. 2 die Wendung gebraucht: „Nachdem der Teufel in das Herz gelegt hatte, daß Judas Jeſum verrathe"; denn die Ausdrücke: „es legt der Teufel in das Herz" und „der Teufel fährt in Einen" unterſcheiden ſich wie der nur keimende und der feſte Entſchluß zu einer böſen That [1]). Die andere Bemerkung findet ſich bereits 11, 27, wo erzählt wird, daß die Hohenprieſter und Phariſäer ein Gebot erlaſſen hätten, daß jeder, welcher den Aufenthaltsort Jeſu kenne, ihn angeben müſſe. Dieſe Angabe hat wohl zunächſt den Zweck, eine Folgerung abzuſchneiden, welche die auf Entſchuldigung der Mörder Jeſu ausgehende Partei unter den Juden aus der Darſtellung der Synoptiker ziehen mochte,

1) Uebrigens ſieht man leicht, daß es ſich hier eigentlich nicht um eine Correctur des Lucas handelt, ſondern um eine Correctur von Ausdrücken, die in ſtrengerm Sinn genommen werden konnten und ſicher auch genommen wurden, als der dritte Evangeliſt intendirte. Ohne Zweifel nahm dieſer das „Einfahren des Satan" in einem allgemeinern, unbeſtimmtern Sinn, als dieß von Johannes geſchah und auch ſein ἐξωμολόγησεν iſt ſicher bei ihm milder zu deuten als wenn es im vierten Evangelium vorkommen würde. Es iſt bereits oben bemerkt, daß ſolche Correcturen bei Johannes häufig vorkommen. Ich mache hier vorläufig nur aufmerkſam auf das τότε οὖν Jo. 19, 1, das ſich auf die Darſtellung des Matthäus und Markus, auf das ἐκ τούτου Jo. 19, 12, das ſich auf die Darſtellung des Lucas bezieht, ſowie auf das Verhältniß des εἱστήκεισαν Jo. 19, 26 zu dem εἱστήκεισαν Luc. 23, 49 aufmerkſam. Ich werde dieſen bisher überſehenen, aber, wie mir ſcheint, für die Erkenntniß der Stellung des Johannesevangelium zu den Synoptikern höchſt wichtigen Umſtand beſonders behandeln.

nämlich daß jene durch die Intrigue eines der Jünger gewissermassen genöthigt worden, gegen Jesum einzuschreiten [1]). Sodann aber durfte sie wohl auch gemacht sein, um den Anstoß an der Geringfügigkeit des Verrätherlohnes zu beseitigen. Vom Standpunkt der Synedristen aus that Judas nur, was er schuldig war und wofür er, nachdem er einmal seinen Antrag gestellt, verantwortlich gemacht werden konnte. Die 30 Silberlinge waren somit nicht eigentlich Verrätherlohn, sondern eine Gratifikation, die als solche gar nicht niedrig gegriffen erscheint. Ohne Zweifel wählten die Synedristen diese Summe aus Hohn, um zugleich ihre Verachtung gegen Jesus, den sie damit einem Sklaven gleichstellten, auszudrücken und trugen damit unbewußt dazu bei, die bezügliche Weissagung, welche Matthäus später 27, 9 beibringt, zu erfüllen. Diese Erfüllung hat übrigens Matthäus schon an der Stelle, die wir hier behandeln, im Auge, indem er sich im Ausdruck streng an Zacharias 11, 12 anschließt, von woher er namentlich das Wort ἔστησαν herübergenommen, welches allerdings mit „sie wogen zu, zahlten aus" übersetzt werden, allein eben so gut auch in der Bedeutung „sie stellten fest" stehen kann und in diesem Sinn genommen werden muß, weil Markus und Lucas in den Parallelstellen ausdrücklich nur von einem Versprechen, welches die Oberpriester gaben, berichten.

---

1) Zur Zeit der Abfassung des Johannesevangelium machten sich nachweisbar unter den Juden zwei Richtungen bezüglich der Beurtheilung des an Jesus vollbrachten Mordes geltend: die eine billigte das Verfahren des Synedrium in dieser Beziehung, die andere suchte es zu entschuldigen. Das vierte Evangelium enthält mehrere Stellen, in denen auf die letztere Richtung Bezug genommen wird. Wir können aber auch diesen Punkt, der ohnehin für unsere Darstellung ein Nebenpunkt ist, hier schon des Raumes wegen nicht näher eingehen.

7) Ueber die Motive, welche Judas zu seiner That veranlaßten, enthalten die Synoptiker nicht die leiseste Andeutung. Das darf auch nicht auffallen. Zu ihrer Zeit wurde im römischen Reich das Angeberwesen von Oben so begünstigt und stand darum in solcher Blüthe, daß man wohl allgemein längst aufgehört hatte, im einzelnen Falle nach besondern Motiven zu fragen. Zur Zeit als Johannes schrieb, müssen sich bezüglich der That des Judas doch solche Fragen und zwar wahrscheinlich von christlicher Seite erhoben haben, denn er giebt wenigstens indirecte Andeutungen, die auf die Motive des Verräthers schließen lassen. Hieher gehört vor allem die Angabe, die er in die Erzählung des Mahles in Bethanien 12, 6 einflicht, nämlich, daß Judas ein Dieb gewesen und die gemeinschaftliche Kasse bestohlen habe. Das läßt zurückschließen auf einen eingewurzelten Hang zur Habsucht, der durch die Aussicht auf den Verrätherlohn wohl noch weiter mag aufgestachelt worden sein. Außerdem geschieht es gewiß nicht umsonst, wenn Johannes, so oft er auf Judas vor Ausführung des Verrathes zu sprechen kommt, ihn immer mit einer gewissen Solennität ausdrücklich als Simons Sohn, den Iskarioten bezeichnet. Es muß in dieser Bezeichnung für die Zeitgenossen ein Wink enthalten gewesen sein, den wir nicht mehr ganz verstehen; nur so viel können wir aus dem Beinamen *Ἰσκαριώτης* entnehmen, daß Judas aus Kariot oder Keriot, einem judäischen Städtchen herstammte, also Judäer und wahrscheinlich der einzige Judäer unter den Jüngern Jesu war. Es wäre recht wohl möglich, daß landsmannschaftliche Zu- und Abneigung neben der Habsucht mitbestimmend auf den Entschluß des Judas eingewirkt und daß dieses Johannes durch die auffallende Schreibung seines Namens habe an-

deuten wollen. Ob übrigens mit diesen Andeutungen die betreffenden Fragen erschöpfend beantwortet seien, läßt sich nicht ausmachen, wie sich auch nicht nachweisen läßt, daß für Johannes die Veranlassung zu einer solchen Beantwortung vorgelegen. Man kann daher ohne Anstand zugeben, daß bei Judas noch weitere als die eben berührten Motive wirksam gewesen seien, nur ist man in dieser Beziehung lediglich auf das Gebiet der Vermuthungen angewiesen. Will man aber dieses betreten, so hat man sich jedenfalls vor zwei Abwegen zu hüten. Man darf sich nämlich die fraglichen Motive nicht als edle und anerkennenswerthe denken, denn die That machte offenbar nach allen Seiten hin den Eindruck der Verworfenheit. Man darf aber auch den sittlichen Charakter des Judas nicht zu tief herabsetzen, denn seine spätere, wenn gleich fruchtlose Reue und selbst seine Verzweiflung lassen, wie dies schon die Väter bemerken, auf eine tüchtige sittliche Anlage zurückschließen.

8) Was endlich die Frage betrifft, ob Jesus nicht eben damit ein Unrecht begangen, daß er den Judas, obwohl er ihn als seinen künftigen Verräther kannte, nicht nur in seiner Umgebung duldete, sondern ihn auch unter die Apostel aufnahm, und ihm eben damit Gelegenheit zum Falle gegeben habe, so ist dieselbe sehr modernen Ursprungs und beruht auf einer falschen Anschauung von der Person und der Aufgabe Christi. Was die Person Christi betrifft, so stammte das Wissen derselben, daß Judas der Verräther sein werde, aus ihrer göttlichen Natur; denn wenn wir auch das aus der menschlichen Natur stammende Wissen Christi wegen der hypostatischen Vereinigung mit der göttlichen als ein höchstes in seiner Art, als ein über alles sonstige menschliche Wissen hinausgehendes betrachten müssen, so

werden wir es doch nicht als ein unbedingtes und unbeschränktes ansehen dürfen, wie denn auch das Basler Concil in der zweiten Sitzung eine darauf lautende These des Augustinus de Roma verworfen hat. Namentlich werden wir also diesem Wissen das Charakteristikum des göttlichen Wissens, das Vorherwissen der freien Handlungen absprechen müssen. Was aber die Aufgabe Christi betrifft, so war sie bestimmt durch den göttlichen Erlösungsplan, in welchem, wie wir nicht anders annehmen können, sowohl der Bethätigung der göttlichen als der menschlichen Natur ihr fest abgegränzter Wirkungskreis angewiesen war. Die Gränzlinien in dieser Beziehung bis auf's Einzelnste angeben zu wollen, wäre vermessen, aber im Allgemeinen wird sich feststellen lassen, daß die Person Christi der Bethätigung der göttlichen Natur nur insoweit sich bedienen durfte, als dies zur Ausführung des Erlösungsplanes nothwendig war, also zunächst um durch Wunder und Weissagungen sich als göttliche Person kundzugeben und sodann um die göttliche Wahrheit und die göttliche Gnade der Welt zu vermitteln. Wenden wir dies auf den vorliegenden Fall an, wo es sich um die Auswahl der Apostel handelt, so werden wir allerdings zugeben müssen, daß sich die Person Christi bei derselben auch ihres göttlichen Wissens zu bedienen hatte, allein nur soweit als dies zur Gründung des zur Durchführung des Erlösungswerkes nothwendigen apostolischen Amtes und der Ausstattung desselben mit den nöthigen Gnaden und Befugnissen in der Kirche erforderlich war. Das apostolische Amt aber sollte gerade ein solches sein, das in seinen Functionen von der persönlichen Würdigkeit oder Unwürdigkeit seines Trägers im Wesentlichen unabhängig ist, und daraus folgt, daß die Person Christi sich bei der Auswahl der

Apostel ihres göttlichen Wissens in der Richtung nicht bedienen, von demselben sich Antwort auf die Frage, ob das Apostolat jedem der Träger zum Heile gereichen werde, nicht geben lassen durfte, sondern zu verfahren hatte als ob sie lediglich auf ihr menschliches Wissen angewiesen gewesen wäre. Wenn Judas nach diesem Wissen die nöthigen Garantieen darbot, so mußte der Herr denselben wählen, gerade so wie die Kirche zu allen Zeiten nur auf dem Grund vom menschlichen Wissen und der für dieses gebotenen Garantieen die Träger des apostolischen Amtes auswählen kann. Sonach könnten wir die oben gestellte Frage nur bejahen, wenn der Herr wirklich gethan hätte, was sie voraussetzt, daß er hätte thun sollen.

VI. Die Einsetzung der Eucharistie.

Matth. 26, 26—29. Mark. 14, 22—25. Luc. 22, 19 u. 20.

Daß die Einsetzung der Eucharistie von Johannes nicht erzählt wird, ist bereits hervorgehoben. Einen Ersatz dafür bietet der Apostel Paulus, welcher I. Cor. 11, 23—25 diesen Vorgang erzählt, so daß uns also über denselben doch vier Berichte vorliegen. Auch über die Schlußworte, welche Matthäus V. 29 und Markus V. 25 an die Einsetzungsworte anknüpfen, sowie über die Berichtigung, die in dieser Beziehung Lucas giebt, ist gesprochen worden. Sieht man von diesen Schlußworten ab, so bietet die Darstellung bei allen vier Berichterstattern keine wesentlichen Differenzen dar, nur ist bei Lucas wie überhaupt in Betreff der Begebenheiten des letzten Abend ersichtlich, daß er bereits auf christliche Leser Rücksicht nimmt. Matthäus und Markus erzählen nämlich die Einsetzung der Eucharistie noch ausschließlich zu dem Zweck, um der gehässigen Verleumdung, die aus den

christlichen Agapen Thyesteische Mahlzeiten machte, entgegenzutreten. Sie nahmen daher in ihre Darstellung nur so viel auf, daß man ersehen konnte, was es für eine Bewandtniß damit hatte, wenn die Christen in ihren gottesdienstlichen Versammlungen das Fleisch einer Person aßen und ihr Blut tranken. Deßwegen lassen sie auch die Anweisung des Herrn zu Wiederholung der von ihm vorgenommenen Handlung weg, weil diese nur für Christen von Interesse sein konnte. Wir haben aber bereits bemerkt, daß sich auf den Grund der Schlußworte im Referate des Matthäus und Markus unter Christen die Ansicht bildete, es sei dadurch eine Wiederholung der Eucharistiefeier bis zur Wiederkunft des Herrn ausgeschlossen und die Vertreter dieser Ansicht mochten in dem Fehlen dieser Anweisung bei den beiden Evangelisten eine Bestätigung derselben gefunden zu haben glauben. Deßwegen war es nothwendig, daß Lucas den Bericht seiner Vorgänger dadurch vervollständigte, daß er die Worte „thut dies zu meinem Andenken" aufnahm. Die Consecrationsworte der Eucharistie lauten nicht bei allen vier Berichterstattern gleich; das darf nicht auffallen, denn wenn etwas, so gehörte die genaue Fassung dieser Worte zu den Punkten, die blos mündlich überliefert wurden. Daher hat es auch alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß die Consecrationsworte, wie sie die Kirche gebraucht, obwohl sie sich bei keinem der vier Berichterstatter genau so finden und sich auch aus denselben zusammen nicht genau so herstellen lassen, die von dem Herrn gebrauchten und durch die Ueberlieferung aufbewahrten seien. Der Umstand, daß mit denselben die von Lucas und Paulus referirten Consecrationsworte am nächsten zusammenstimmen, spricht ebenfalls für diese Ansicht, denn wenn auch diese beiden Berichterstatter die fraglichen

Worte nicht genau so wie sie gebraucht wurden, niederschreiben durften, so darf man doch annehmen, daß, weil sie bei ihrer Niederschreibung Christen im Auge hatten, sie ihnen eine dem kirchlichen Gebrauch möglichst annähernde Fassung gegeben haben werden. Ueber die Deutung der Einsetzungsworte enthalten wir uns hier einer weitläufigeren Ausführung, weil dieser Gegenstand in der Dogmatik behandelt wird. Wir bemerken bloß, daß wie die katholische Auffassung vom philologischen Standpunkte aus die allein haltbare ist, sie auch allein zu dem Vorwurfe paßt, zu dessen Beseitigung die Evangelisten die Einsetzung der Eucharistie in ihre Darstellung aufgenommen.

VII. Die Weissagungen über die Zerstreuung der Jünger und die Verleugnung Petri.

Matth. 26, 3—35. Mark. 14, 26—31. Luc. 22, 21—38. Joh. 13, 31—38.

Matthäus und Markus knüpfen an die Erzählung von der Einsetzung der Eucharistie die Bemerkung an: „Nachdem sie den Hymnus gesungen, gingen sie hinaus an den Oelberg". Diese Bemerkung hat den Zweck, einem Theil der Verleumdung entgegenzutreten, zu deren Wiederlegung überhaupt jene Erzählung aufgenommen worden. Den Christen wurden nämlich nicht nur thyestеische Mahlzeiten, sondern auch ödipodeische Vermischungen zur Schuld gelegt; es wurde ihnen nachgesagt, daß nach dem Mahle, bei dem das Essen des Fleisches und das Trinken des Blutes stattfinde, die Lichter ausgelöscht und dann die gräulichsten Unthaten der Unzucht vollführt würden. Mit der angeführten Bemerkung ist darauf hingewiesen, was wirklich geschah und deßwegen bildet sie bei Matthäus und Markus einen integrirenden Bestandtheil der Erzählung von der Institution

der Eucharistie. Indem aber beide Evangelisten genöthigt waren, sie schon hier anzubringen, entsteht bei ihnen der Schein, als ob sie die Weissagung von der Zerstreuung der Jünger in die Zeit, nachdem der Herr bereits das Lokal des letzten Abendmahls verlassen, verlegen würden. Daß es sich hier aber blos um einen Schein handle, zeigen die Darstellungen des Lucas und Johannes, welche wenigstens die Weissagung der Verleugnung Petri ausdrücklich noch im Lokal des letzten Abendmahles ausgesprochen sein lassen. Darnach haben wir auch das τότε bei Matthäus V. 31 nicht in der Bedeutung „hierauf", sondern in der Bedeutung „damals", d. h. in der Zeit, in welcher das unmittelbar vorher Berichtete sich ereignete, aufzufassen.

1) Die Weissagung von der Zerstreuung der Jünger wird nur von Matthäus und Markus ausführlich berichtet; Lucas übergeht sie ganz und nicht nur dies, sondern auch seine weitere Darstellung der Leidensgeschichte ist der Art, daß, wenn man sie allein hätte, man an eine thatsächlich eingetretene Zerstreuung der Jünger gar nicht denken würde. Dieses Verfahren des Lucas begreift sich theils daraus, daß der hervorragendste Theil seines Leserkreises mit dem betreffenden Factum unbekannt geblieben war und er somit nicht nothwendig hatte, auf dasselbe einzugehen, theils aus dem Einfluß des Apostels Paulus, der es ihm gewiß nicht gestattete, ohne dringende Noth eine Begebenheit in seine Schrift aufzunehmen, die den ältern Aposteln nicht zur Ehre gereichte. Bei Johannes finden wir wohl eine Weissagung der Zerstreuung der Jünger, aber an einem andern Ort, nämlich am Schlusse der Abschiedsreden 16, 32. Daraus folgt nur, daß der Herr, wie dies auch ganz natürlich ist, mehrfach auf denselben Gegenstand zu sprechen gekommen.

Der Umstand aber, daß Johannes die Weissagung nicht in der Umgebung aufgenommen, in welcher wir sie bei Matthäus und Markus finden, nämlich in Verbindung mit der Weissagung der Verleugnung Petri, beweist, daß er die von diesen gegebene Fassung derselben bestätigt. Wir haben sonach diese Weissagung bei Johannes etwa in den Context des V. 33 einzuschieben; geschieht dies, so dient die johanneische Darstellung dazu, das Schroffe und Abrupte, welches das Aussprechen derselben bei den Synoptikern darbietet, zu mildern, indem sie sich als Theil einer Weissagung des nahen Todes darstellt.

2) Die Weissagung der Verleugnung Petri findet sich bei allen vier Evangelisten, indessen mit Differenzen, die einen tiefen Einblick gewähren in die Fragen, welche die Gemüther in der apostolischen Zeit bewegten. Matthäus und Markus, die nur das Interesse hatten, zu zeigen, daß der Herr die Verleugnung des Petrus, die natürlich unter den Gegnern des Christenthums eine allgemein bekannte Thatsache war, vorausgesehen und vorausgesagt, geben die betreffende Weissagung allein für sich, losgetrennt von dem Zusammenhang, in dem sie ausgesprochen worden und ohne Rücksicht auf Umstände und Beifügungen, die nur für Christen von Interesse sein konnten. Sie stimmen auch in ihrem Referat fast wörtlich überein und die kleine Differenz, die sich dadurch ergiebt, daß Markus statt des bei den übrigen Evangelisten vorkommenden „Ehe der Hahn krähen wird" die bestimmter lautende Formel bietet: „Ehe der Hahn zweimal krähen wird", dürfte auch der Einfluß des Petrus auf die Abfassung dieses Evangeliums zurückzuführen und die Fassung des Ausdrucks, wie sie in demselben geboten wird, als die streng authentische zu betrachten sein. Indem Mat-

thäus und Markus später die Ausführung der Verleugnung erzählen, fügen sie am Schlusse wohl bei, daß Petrus über die That bitter oder heftig geweint, sie also bereut habe, aber das genügte offenbar nicht, um den Einwurf zu widerlegen, daß Petrus durch seine Verleugnung die ihm vom Herrn verliehene Prärogative des Principates unter den Aposteln eingebüßt habe. Dieser Einwurf ist nur eine Spezialisirung des allgemeinen Vorwurfes gegen die Apostel wegen ihres Verhaltens in der Leidensnacht, den wir schon kennen gelernt haben und er muß sich schon zur Zeit, als Lucas schrieb, geregt haben. Dieser aber konnte auf denselben nicht in directer und offener Weise eingehen, da er gemäß des ganzen Zwecks seiner Schrift keinen Anhaltspunkt für nicht-christliche Leser zu der Folgerung geben durfte, daß Petrus nach der Anordnung des Herrn unter den Aposteln die erste Stelle eingenommen. Darnach ist zu beurtheilen, was Lucas in dieser Beziehung beibringt. Er referirt zunächst Worte des Herrn an Petrus, wodurch ein Gegensatz der Jünger überhaupt zu Judas festgestellt wird und in welchen jener diesem kundgiebt, daß sein Glaube nicht verloren gehen und daß er nach seiner Bekehrung die Brüder zu stärken haben werde. Erst darauf erzählt Lucas die Weissagung von der Verleugnung des Petrus. Man sieht leicht, daß durch diese Darstellung allerdings dem angeführten Einwurf die Spitze abgebrochen wird, allein vollständig beseitigt wird er nicht, da der Ausspruch des Herrn hypothetisch gehalten ist und zur Zeit des Johannes bekam er insofern eine neue Schärfe, als, wie die Darstellung dieses Evangelisten nicht zweifeln läßt, ein Theil der Gläubigen geneigt war, in ihm (dem Evangelisten) das sichtbare Haupt der Kirche anzuerkennen und zu diesem Behufe ohne

Zweifel geltend machte, daß, wenn der Herr dem Petrus auch Verzeihung habe angedeihen lassen, man doch nicht nachweisen könnte, daß er ihm die früher ertheilte Prärogative wieder erneuert habe. Außerdem scheint man noch das hohe Alter, das Johannes im Gegensatz zu Petrus erreichte, in Verbindung mit einer mißverständlich überlieferten Rede des Herrn zum Beweise für diese Ansicht angeführt zu haben. Dadurch wurde Johannes genöthigt, die Frage bezüglich des Verlustes und der Erneuerung der Prärogative des Petrus zur definitiven Entscheidung zu bringen und er thut dies, indem er dieser Aufgabe das ganze Schlußkapitel seines Evangeliums widmet. Da er aber seine Schrift so einrichtete, daß sie obwohl ihrem Hauptzwecke nach nur Ergänzung der Synoptiker doch für solche, welche diese nicht kannten, auch als ein selbständiges Ganze sich darstellen sollte, so mußte er, um für diese Leser sein Schlußkapitel verständlich zu machen, sowohl die Weissagung der Verleugnung Petri als die Ausführung derselben in seinen Context aufnehmen. Aus dieser Rücksicht ist es zu erklären, daß wir jene beiden Thatsachen bei Johannes erzählt finden, obwohl er den bezüglichen synoptischen Berichten nichts Wesentliches beizufügen hatte [1]). Doch hat er in dem Referat

1) Aus demselben Grunde vermag ich auch das letzte Capitel des Johannesevangelium nicht für einen Anhang zu halten, den der Evangelist nachträglich, sei's gleich bei Vollendung seines Werkes, sei's später beizufügen sich entschlossen hätte. Ich bin vielmehr der Ansicht, daß er das in diesem Capitel Ausgeführte gleich ursprünglich in den Entwurf seiner Schrift aufgenommen habe; denn sonst würde sich durchaus nicht erklären lassen, warum er über die Verkündigung und die Ausführung der Verleugnung Petri nicht mit Stillschweigen hinweggegangen, da er dem bezüglichen Berichte der Synoptiker nichts wesentlich Neues hinzuzufügen oder eine Correctur anzubringen hatte. Außerdem sind auch die Gründe, die man für jene Annahme anführt, durchaus unhaltbar.

der Weissagung, die uns hier beschäftigt, ein Moment aufgenommen, das bei den Synoptikern fehlt, nämlich die Hinweisung darauf, daß Petrus ihm später im Tode und in der Art des Todes folgen werde. Der Zweck, welchen der Evangelist dabei im Auge hatte, ist offenbar der, der von 21, 18 folgenden Besprechung des Verhältnisses, in welchem sein eigenes längeres Leben zu dem Tode des Petrus stehe, vorzuarbeiten.

3) In 22, 35—38 bringt Lucas ein Redefragment, in welchem der Herr auf sein nahes Ende verweist und in bildlicher Sprache die bevorstehende Noth durch die Forderung charakterisirt, man solle das Kleid verkaufen und ein Schwert einkaufen. Sofort erzählt der Evangelist, daß die Jünger auf diese Rede in offenbarem Mißverständniß derselben gesagt hätten: „Siehe hier sind zwei Schwerter", worauf der Herr geantwortet: „Es ist genug". Diese sehr fragmentarisch referirte und deßwegen nicht mehr vollständig zu verstehende Unterredung hat Lucas offenbar zu dem Zweck aufgenommen, um einer Verdächtigung entgegenzuarbeiten, für die man sich auf den Umstand stützte, daß bei der Gefangennehmung Jesu einem Knecht des Hohenpriesters ein Ohr abgehauen worden, der Verdächtigung nämlich, daß es

---

Namentlich ist die Behauptung geradezu falsch, daß in den Versen 30 und 31 des zwanzigsten Capitels ein Schluß des Evangelium vorliege. Vor einer solchen Behauptung hätte schon eine Vergleichung des ἐνώπιον τῶν μαθητῶν mit dem ἔμπροσθεν αὐτῶν 12, 37 bewahren sollen. Offenbar sind die genannten Verse nur der Schluß eines Theils des Evangelium, während die Verse 12, 37—35 den Schluß eines andern Theils bilden. Als Schluß des ganzen Evangelium kann nur 21, 25 betrachtet werden, wo ein Blick auf die Gesammtthätigkeit Jesu, nicht nur auf seine Thätigkeit vor den Judäern oder vor den Jüngern, geworfen wird.

die Jünger auf bewaffneten Widerstand abgesehen hätten. Indem Lucas durch die Aufnahme der fraglichen Unterredung einen Blick in den Waffenvorrath der Jünger werfen läßt, machte er eben damit diese Verdächtigung lächerlich.

VIII. Die Abschiedsreden Jesu.

Joh. 14, 1—17, 26.

Gemäß der Aufgabe, die wir uns gestellt, haben wir auf die Abschiedsreden Jesu nicht im Einzelnen einzugehen, sondern nur die Stellung zu bezeichnen, welche sie im Complex der Begebenheiten, die sich um das letzte Abendmahl gruppiren, einnehmen. Der Hauptgrund, warum Johannes sie aufgenommen, ist bereits angegeben, nämlich um zu beweisen, daß die Jünger bis an's Ende in der Liebe des Herrn geblieben. Und diesen Beweis liefern dieselben auch vollständig, mag man sie nach dem Eindruck, den sie in ihrer Totalität hervorbringen, oder mag man sie nach Einzelheiten beurtheilen. Als Nebenzweck dürfte Johannes im Auge gehabt haben, den Nachweis zu liefern, daß der heilige Geist nicht, wie es nach der synoptischen Darstellung erscheinen konnte, erst nach der Auferstehung Christi verheißen worden, wodurch sich dessen Herabkunft wie ein nothgedrungenes Auskunftsmittel darstellen konnte, sondern daß diese Verheißung schon vor dem Tode des Herrn gegeben worden. Daß bei den Synoptikern sich nichts von den Abschiedsreden findet, wird nach allem, was wir bisher auseinandergesetzt, nicht verwundern. Es waren andere Zwecke, die sie anzustreben hatten als die, deren Erreichung durch Aufnahme der Abschiedsreden erwartet werden konnte. Die Veranlassung, warum Johannes die Abschiedsreden aufgenommen, ist allerdings zum Theil in außerchristlichen Kreisen

zu ſuchen. Daß er ſie aber in ſolcher Ausdehnung aufgenommen, davon lag der Grund ſicherlich in der Rückſicht auf chriſtliche Bedürfniſſe. Die Worte im Prolog: „Denen, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden", bedurften eines Commentar und ein beſſerer konnte ihnen nicht gegeben werden, als durch Wiedergabe der Reden, mit denen der Herr den Abſchnitt ſeiner Wirkſamkeit vor dem Leiden beſchloß. Dieſe Reden bilden gleichſam das Programm, nach welchem der Bau der chriſtlichen Kirche begründet wurde und zur Vollendung gebracht wird.

II.

Recenſionen.

1.

Theologia moralis auctore **Ernesto Müller,** Canonico Ecclesiae Metropolitanae Vindobonensis, seminarii cleric. Rectore et Theologiae moralis in Universitate Vindobonensi Professore emerito. Liber I. Vindobonae. Sumptibus Mayer et soc. 1868. XV u. 392 S. Pr. 7 fl. 15 kr.

Der Aufſchwung der kirchlichen Wiſſenſchaft in Deutſchland ſeit den erſten Jahrzehnten dieſes Jahrhunderts, d. h. ſeit der Reſtauration des Kirchenweſens in den katholiſchen Theilen Deutſchlands, hat ohne Widerſtreit ſeinen Anfang da genommen, wo man begann, ſich in die wiſſenſchaftlichen Schätze einer großen Vorzeit mit Ernſt und Hingebung zu vertiefen, das Neue an das Alte anzuknüpfen, und ſo mit doppelter Kraft an dem Aufbau der Lehre zu arbeiten und den Kampf gegen die feindlichen Mächte der Neuzeit aufzunehmen. Aber noch vielfach iſt gerade in den Kreiſen der katholiſchen Theologen zu wenig anerkannt, worin der wahre Werth des Studiums der Alten für die Neuzeit eigentlich beruhe. Vielleicht iſt es die Identität der kirchlichen Lehre, welche allein durch Anklammern an die großen

Systeme des Mittelalters sicher gestellt werden kann? Allein das hieße voraussetzen, daß die ächte Lehre an eine Form, an eine Schule gebannt sei und daß sie überall da verloren gewesen, wo man sie nicht in dieser Form vorgetragen. Nun haben wir es freilich erlebt, daß behauptet wurde, es sei z. B. die Lehre vom Uebernatürlichen erst durch Kleutgen wieder in die Theologie eingeführt worden. Indessen haben wir doch eine bessere Meinung von der Identität der katholischen Lehre in allen Phasen kirchlicher Entwicklung und von der Theologie der jüngstvergangenen Zeit. Wir glauben vielmehr, daß der Nutzen des Studiums der Alten eben darin liegt, wodurch geschichtliche Studien überhaupt ihre Bedeutung gewinnen, in der geistigen Durchbildung und in der Erweiterung des Gesichtskreises durch die Kenntniß der Geschichte im Allgemeinen und der einzelnen Disciplinen im Besondern. Der Aufschwung der Wissenschaft, welcher durch die geschichtliche Methode eines Möhler u. s. w. eingeleitet wurde, darf keineswegs mit jener unklaren Romantik einer deutschen Literaturepoche verglichen werden, die in üppige Blüthen schoß, aber keine ächten und dauernden Früchte brachte; aber noch viel weniger dürfen jene Studien, die man bis vor zwei Decennien neuscholastische nannte, verantwortlich gemacht werden für die Art und Weise, wie man heutzutage die Theologie der Vorzeit repristinirt.

Am nothwendigsten war es gewiß in der Sittenlehre, daß wieder auf die positiven Principien der ächten Scholastik zurückgegriffen wurde, um sich von den jansenistischen und rationalistischen Einflüssen zu befreien, unter denen die josefinische Zeit gestanden. Ob wir damit Alles das in den Kauf nehmen müssen, was die Spätscholastik an Systemen der Probabilität u. s. w. aufgebracht, lassen wir vorerst

dahingestellt; aber in keiner andern Wissenschaft ist auch so sehr, wie in der Moral, nothwendig, die richtigen Beziehungen zum Leben der Gegenwart, die richtigen Stützpunkte in den vorgeschrittenen politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen zu finden und zur Geltung zu bringen. Nicht um neue Principien handelt es sich, sondern um die Anwendung der unwandelbar feststehenden Grundsätze auf neue Verhältnisse, und hiebei reicht der Rath nicht aus, den wir uns bei den Alten holen können.

Vor uns liegt das neueste Lehrbuch der Moraltheologie, zunächst der erste Band, ungefähr den dritten Theil des ganzen Werkes umfassend. Der Verfasser, früher Professor der Moral, jetzt Domherr in Wien, übergiebt die gereifte Frucht seiner academischen Lehrthätigkeit der Oeffentlichkeit. In der Vorrede kündigt er seinen wissenschaftlichen Standpunkt mit folgenden Worten an: non novam doctrinam vel sententiam tradere nec proprio judicio subniti volui. Ebenso wahr als bescheiden, wie immer wir seine Worte übersetzen und verstehen mögen! Ein Schriftsteller empfiehlt sich seinen Lesern mit der Versicherung, daß er keine eigene Ansicht, kein eigenes Urtheil haben wolle! Wir möchten seine Worte gerne im Sinne des Vincentius Lirinensis auslegen, dessen Sentenz: cum dicas nove, non dicas nova, für den Vortrag der Theologie maßgebend bleiben muß; aber ein Blick auf das, was in diesem neuen Lehrbuch geleistet ist, läßt diese Auslegung nicht zu. Sollten wirklich die großen Theologen des christlichen Alterthums und des Mittelalters je der Ansicht gewesen sein, daß sie die Wissenschaft zum Abschlusse gebracht haben und daß der Nachwelt nichts mehr zu thun übrig bleibe, als eine einfache Reproduktion und Compilation der bisherigen Aufstellungen?

Wenn unser Verf. auch die neuern und neuesten Auktoren aufführt, nach Schulen classificirt und in Anmerkungen citirt, so ist doch ein solches Verfahren noch weit entfernt von einer wissenschaftlichen Verwerthung ihrer Leistungen, geschweige daß der Versuch gemacht wäre, da weiter zu bauen, wo die bisherigen Untersuchungen stehen geblieben sind.

Aber freilich, der Verf. will ja hauptsächlich für die »juventus ecclesiastica« schreiben, was doch wohl die Studirenden der Theologie oder angehende Cleriker bedeuten soll. Sollte nun damit etwa gemeint sein, daß man sich's mit einem Lehrbuch für Studirende leichter machen dürfe als mit einer Arbeit, welche allen Ansprüchen der Fachmänner zu genügen hätte, so müßten wir gegen eine solche Auffassung Protest erheben. Einer academischen Zuhörerschaft ist der Lehrer das Höchste schuldig, was er innerhalb der durch Zeit und Raum gegebenen Grenzen zu leisten vermag; die academische Jugend soll nicht blos abgerichtet, sie soll geistig erhoben und gefördert werden. Wichtiger, als sich zu den Zuhörern herabzulassen, ist es, daß der Lehrer die Zuhörer zu sich emporziehe, ihnen hohe Ziele zeige, damit sie lernen, selbst Fragen zu lösen, anstatt sie als schon gelöste sich vorlegen zu lassen. Soll der katholische Clerus an der Spitze der geistigen Cultur stehen, so muß er gehärtet und gestählt werden in eigener geistiger Arbeit. Es bleibt immerhin dem mündlichen Lehrvortrag Gelegenheit genug übrig, den mangelnden Vorkenntnissen und der ungeübten Fassungskraft der Anfänger Rechnung zu tragen [1]).

---

1) Man steht doch wohl nicht mehr auf dem Standpunkt jenes österreichischen Bischofs, welcher dem Kaiser Joseph II. folgende Vorschläge über das theologische Studium machte: „Nicht Jeder der sich dem geistlichen Stande widmet, muß ein eminentes Subjekt sein in

Zugegeben aber auch, daß ein Lehrbuch für Studirende gewisse Einschränkungen nöthig mache, warum sollen denn immer nur solche Lehrbücher oder Handbücher geschrieben werden? Es fehlt uns in neuerer Zeit viel weniger an brauchbaren Compendien, in lateinischer und deutscher Sprache, als an umfassendern monographischen Untersuchungen. Für den Hausbedarf, dünkt uns, wäre schon gesorgt.

Was nun die formale Behandlung, die der Verf. seinem Gegenstand angedeihen läßt, anlangt, so ist sie ihm durch die an den österreichischen Lehranstalten obwaltenden Ver-

---

seinen Studien. Ich finde unentbehrlich nothwendig, daß ein Unterschied zwischen einem Lehrer der Religionsschuldigkeiten und zwischen einem bloßen Ausüber der Pflichten derselben gemacht werde. Aus dieser Ursache möchte ich also, daß im Generalseminario, wo alle hingelangen müssen, gleich ein Unterschied in der Lehre, in der Dauerzeit derselben, zwischen Leuten die blos Vicarien bei Pfarrern es sei auf dem Lande oder in den Städten sich widmeten, und jenen die wirkliche Pfarrers und zu weiteren Dignitäten auszubilden wären, gemacht wäre. Ersterer braucht weder griechisch noch hebräisch, noch eine lange historiam ecclesiasticam sondern eine reine Dogmatik und gute Moral, nebst praktischer Ausübung der Sacramente und einen guten Katechismus nebst der Normalschulart zu erlernen. Dieses müßte so eingetheilt, und eine solche Lehrart eingerichtet werden, daß sie besondere Vorlesungen hätten und diese, wenn sie nicht ganz einzelnweis sich auszeichneten, für beständig Untergeordnete von den Pfarrern sowohl in den Städten als auf dem Lande zu verbleiben hätten; so brauchten sie auch keine weitere Pastoral zu erlernen, als nur soviel als nöthig wäre, um bedeut (verständlich) vorlesen zu können; wenn sie zu predigen hätten, der Pfarrer ihnen immer die Predigten zum Vorlesen schriftlich herauszugeben, oder ihre verfaßten Predigten zu corrigiren hätte, und sie immer gebunden wären diese vorzulesen." Dieses und Aehnliches s. bei Sebastian Brunner, die theologische Dienerschaft am Hofe Josephs II. Wien 1868. Es ist fast unglaublich, daß jemals eine solche Auffassung vom Beruf des Clerikers kundgegeben werden durfte; aber noch unglaublicher und dennoch wahr, daß in neuester Zeit ganz ähnliche Vorschläge gemacht wurden.

hältniſſe, namentlich durch den Umſtand vorgezeichnet, daß der ſchriftliche und mündliche Lehrvortrag der theologiſchen Diſciplinen mit Ausnahme der Paſtorallehre in lateiniſcher Sprache zu halten iſt. Wir haben uns weder aus den mündlichen Vorträgen noch aus den von ſolchen Lehranſtalten ausgehenden lateiniſch geſchriebenen Büchern überzeugen können, daß dieſe Behandlungsweiſe einen weſentlichen Gewinn für die Theologie abtrage, obgleich wir die Gründe nicht unterſchätzen, welche für den lateiniſchen Vortrag gerade der Moraltheologie ſprechen. Ref. will in dieſer Frage gerne ſeine Meinung dem Urtheil competenterer Richter unterſtellen. Allein wenn es nicht unabweisbar im Weſen und Bedürfniß der katholiſchen Theologie liegt, unſere Mutterſprache, die doch gewiß eine der erſten Culturſprachen, die Sprache ſo großer Dichter und Denker und darunter ſehr großer Theologen iſt, aus der Dogmatik, Ethik u. ſ. w. zu verbannen, ſo ſcheint es, daß man gerade in Oeſterreich mehr als in andern Staaten Urſache hätte, die deutſche Sprache zu ehren und zu pflegen als das gemeinſame civiliſatoriſche Band, welches die verſchiedenen Stämme und Nationen des polyglotten Reiches umfaſſen müßte. Der Clerus ſollte ſich am wenigſten der Einſicht verſchließen, daß deutſche Cultur und deutſche Bildung das Ferment ſein muß, wenn das geſpaltene und zerrüttete Reich regenerirt werden und ſeiner europäiſchen Beſtimmung in Politik und Kirchenweſen getreu ſein ſoll. Ob mit Recht oder Unrecht, aber es iſt nun einmal die thatſächliche Anſchauung feſtgewurzelt, daß gerade die Geiſtlichkeit in Oeſterreich ſich außerhalb der nationalen Bildungsſphäre ſtelle, daß ſie entweder in der Bildung zurückgeblieben ſei, während auf allen Gebieten weltlichen Wiſſens reges blühendes Leben ſich zeige, oder daß ſie ſich

geradezu in Opposition stelle gegen die vaterländischen Interessen und ihrem Vaterland nach Sprache und Anschauung fremd geworden sei. Dieser Auffassung gegenüber wäre es gewiß kein ungerechtes Opfer, das man brächte, wenn man den Gebrauch der lateinischen Sprache auf das allein Nothwendige beschränkte.

Wir kommen zur sachlichen Beurtheilung. Das Provincialconcil von Wien im Jahre 1858 hatte verordnet: **in Theologia morali systematis ratio non negligenda et pro temporum conditione allaborandum est, ut resecentur radices errorum, quibus vitae christianae principia pessumdantur. Attamen haec ita pertractentur, ut casuisticae nihil detrahatur.** Darin ersieht der Verf. eine dreifache Aufgabe vorgezeichnet; sehen wir, wie er sie gelöst hat.

a. Ein System hat der Verf. in folgender Weise zu bilden gesucht; indem er von dem Grundgedanken ausgeht, daß die Moral das sittlich gute oder tugendhafte Leben darzustellen habe, ergeben sich drei Gesichtspunkte, die in drei Büchern behandelt werden, das erste handelt von den Ursachen der sittlichen Güte, welche sind Gott und der Mensch; das zweite von der sittlichen Güte in sich betrachtet, nämlich von den Tugenden; das dritte von den Hilfsmitteln der sittlichen Güte, von denen die einen nothwendig, die andern nützlich sind. Da nun vorerst nur das erste Buch vorliegt, so läßt sich noch nicht beurtheilen, ob und wie der Verfasser bei dieser Gruppirung alle Materien der Moral mit logischem Zusammenhang unterbringt. Was aber das erste Buch selbst anlangt, so zeigt dasselbe wohl die äußere Gestalt einer systematischen Anordnung, thatsächlich

aber sind lediglich die gewöhnlichen Traktate, aus denen die generelle Ethik zu bestehen pflegt, neben einander gestellt. Die erste Hälfte des ersten Buches nämlich mit der Ueberschrift: Deus — causa prima bonitatis nostrae moralis, enthält die Traktate: de supremo hominis fine, de ordine morali, de bono et malo morali, de lege, de conscientia, de libertate arbitrii; die zweite Hälfte unter dem Titel: Homo — causa secunda bonitatis suae moralis, enthält den Traktat de actibus humanis in 4 Sektionen. Es läßt sich nun gewiß kaum ein Grund einsehen, warum nicht die Abhandlungen über die Willensfreiheit und das Gewissen der zweiten Hälfte zugetheilt sind, in welcher eben der Mensch als sittliche Persönlichkeit zu betrachten wäre. Unter die erste Rubrik: Deus — causa bonitatis m. hätte aber noch eine ganze Reihe von Abhandlungen eingereiht werden können, z. B. über die Bereitung des Heils, über die Gnade als das übernatürliche Princip des sittlich Guten, über die Sacramente u. s. w. Kurz man könnte nicht blos die eine Hälfte des ersten Buches sondern die ganze Moral unter jedes dieser beiden Eintheilungsglieder bringen. An Klarheit wird durch solche Systematisirung nichts gewonnen.

b) Gewiß wird ein Lehrbuch der Moral an geeigneter Stelle sich auseinanderzusetzen haben mit irrthümlichen Auffassungen, welche in der Zeitrichtung liegen. Aber auch hier hat der Verf. zu viel und zu wenig geleistet. Von einem Theologen in unserer Zeit muß man voraussetzen können, daß er, noch ehe er an das Studium der wissenschaftlichen Moral herantritt, auf Grund seiner humanistischen und philosophischen Vorbildung eine Bekanntschaft mit den wichtigsten, unsere Zeit bewegenden Ideen und besonders mit den philosophischen und apologetischen Beweis-

gründen für die Elemente unsrer Religion sich angeeignet habe. Eine Widerlegung des Rationalismus, Pantheismus, Materialismus, Socialismus, Communismus, Radicalismus (S. 25 ff.) oder gar des „Sentimentalismus" S. 31 ist doch nicht Aufgabe der Moraltheologie. Für solche Schüler aber, welche mit diesen Systemen und den Waffen zu ihrer Bekämpfung erst bekannt gemacht werden sollen, sind die Ausführungen unsers Verf. nicht nur nicht hinreichend, sondern überhaupt nicht einmal belehrend, weil nirgends auf den tiefern Gedanken und die Argumente der verschiedenen Systeme eingegangen wird, vielmehr nur einzelne Sätze in der crudesten Gestalt herausgegriffen werden. In wissenschaftlichen Dingen aber gilt die einfache deductio ad absurdum nicht als Gegenbeweis, und es geht nicht an, wissenschaftliche Argumente durch Schmähungen zu ersetzen. Nur ein Beispiel. S. 103 wird eine Anschauung Schopenhauers, „des neuesten Pseudophilosophen" mit folgendem Epitheton angeführt: qui hanc evomuit insaniam. Aber Schopenhauer und viele Andere, deren Ansichten wir keineswegs zu den unsrigen machen, haben wenigstens durch ernste Geistesarbeit verdient, mit demselben wissenschaftlichen Respekt und Takt behandelt zu werden, wie wir selbst wünschen, daß uns von unsern Gegnern geschehe. Warum sollte mutatis mutandis von manchem großen Denker der Neuzeit nicht auch das Wort gelten, womit der Verf. den Laxismus eines Caramuel entschuldigt: bona tamen ipsius intentio fuit; voluit enim viam coeli faciliorem reddere? pag. 280.

c) Bezüglich der Casuistik ist heutzutage katholischerseits ziemlich allgemein anerkannt, daß dieselbe ein wesentlicher Bestandtheil des moraltheologischen Unterrichts sein müsse. Der Grund hievon liegt sichtlich zu Tage, wenn es

ſich um die Anleitung zur richtigen Verwaltung des Beichtinſtituts handelt; und doch iſt dieſer Grund nur ein äußerlicher, der zugleich zu einer häufig vorkommenden Begriffsverwirrung geführt hat. Unſer Verfaſſer giebt folgende Definition: Casuistica tunc dicitur morum scientia, quando generalia morum principia ad casus particulares in vita occurrere solitos applicantur, quaestiones practicae juxta principia generalia rite discutiuntur et resolvuntur pag. 20. Darnach glaubt er nun der Forderung des Wiener Provinzialconcils dadurch zu entſprechen, daß je nach einer theoretiſchen Abhandlung einzelne — etwa aus dem Leben gegriffene? — nein fingirte, aus der Luft gegriffene Fälle, ſog. casus, vorgelegt und auf Grund der vorangeſtellten Lehrſätze zergliedert und gelöst werden. Daß ſolche Beiſpiele, wenn ſie mit Geſchmack und Geſchick gewählt ſind [1]), für den Unterricht ſehr zweckmäßig ſind, iſt

---

1) Auch in der Auswahl der ſog. casus iſt der Verf. keineswegs glücklich; man vgl. z B. folgenden: „Macarius, der Kaplan eines gewiſſen Pfarrers, wird während einer gewiſſen graſſirenden Peſt Tag und Nacht zu Kranken gerufen. Eines Tages nach Hauſe gekommen berichtet er dem Pfarrer, daß er einen Sterbenden abſolvirt habe, der kaum beichten konnte und nur wahrſcheinliche Zeichen der Reue gab. Darüber wird er heftig gezankt vom Pfarrer, welcher eine ſolche Handlungsweiſe, die vor den jungen Herrn eingeführt werde, für durchaus verwerflich erklärt. Während des Wortwechſels wird unſer Kaplan wieder zu zwei Sterbenden gerufen. Lächelnd mit der einem Kaplan ziemenden Beſcheidenheit ſagt er zum Pfarrer: nun, mir ſcheint es probabler und immerhin ſicherer zu ſein, daß der Pfarrer zum einen gehe und ich zum andern, da ich allein beiden Kranken nicht beiſtehen kann. Der Pfarrer aber, ein Tutioriſt, erwidert: in dieſem Falle iſt es ſicherer, meine Geſundheit nicht der Gefahr auszuſetzen; Sie kennen, mein Theuerſter, meine Körperzuſtände, meine angeborne Furchtſamkeit; Sie werden alſo zu den Kranken eilen. — Nun fragt ſich: Hat Macarius geſündigt, indem er den vorbeſagten Kranken abſolvirte und: hat der

Erfahrungssache; nur sollte man das nicht Casuistik nennen. Der Unterschied zwischen einem scholastischen Moralisten und einem Casuisten besteht doch gewiß nicht darin, daß der letztere die allgemeinen Erörterungen des erstern einfach auf die Detailfragen applicirt. Scholastiker und Casuist stehen sich nicht gegenüber wie Groß- und Kleinhändler. Wenn wir uns erinnern, wie ehemals aus der lebendigen Praxis der Kirche an verschiedenen Orten zuerst die Bußcanones entstanden, wie sodann später durch Zusammenstellung der in den Canonsammlungen der einzelnen Bischöfe, Synoden u. s. w. vorliegenden kirchlichen Entscheidungen die casuistischen Summen entstanden waren, so ergiebt sich 1) daß die Casuistik es nicht mit fingirten, in der Ungeschicklichkeit vielleicht einmal vorkommenden Fällen rechnet, sondern mit wirklich geschehenen, welche eine Sentenz der kirchlichen Obern hervorgerufen haben; 2) daß die Casuistik nicht die Aufgabe hat, einzelne Fälle aus allgemeinen, abstrakten Principien zu lösen, sondern aus den einzelnen casuistischen Entscheidungen die Principien zu eruiren, welche für die entscheidende Behörde maßgebend waren. Ganz ebenso läßt die Rechtswissenschaft eine doppelte Behandlung zu, eine synthetische vermittelst Aufstellung der Grundgesetze und Ableitung der einzelnen Folgerungen aus denselben, und eine casuistische durch Zergliederung einer einzelnen lex, einer einzelnen richterlichen Entscheidung, wie sie etwa im corpus juris vorliegt, um daraus den leitenden Gedanken, die principielle Auffassung des Gesetzgebers zu erschließen. In der Moral nun hat die Casuistik

---

Pfarrer sicher gehandelt, indem er seiner sicherern Meinung folgte?" S. 196. Unsere Leser werden uns weitere »casus« anzuführen erlassen.

gerade da ihre Bedeutung, wo sie sich mit der Rechtswissenschaft berührt, nämlich in den richterlichen Entscheidungen des forum internum, und sodann in den Fragen der commutativen Gerechtigkeit und der Legalität. Wir können uns deutlicher ausdrücken. Die synthetische oder scholastische Moral wird wohl im Allgemeinen z. B. den Unterschied zwischen der läßlichen und der Todsünde herausstellen können, obgleich auch schon diese Unterscheidung nur aus der positiven Offenbarung mit Sicherheit geschöpft werden kann. Allein um die Grenze anzugeben, wo die Todsünde beginnt, wo die parvitas materiae aufhört u. s. w. wird es nicht genügen, auf die Definition der Todsünde, als einer „Abwendung von Gott und Hinwendung zur Creatur mit Veränderung des Mittelpunkts" oder als „einer Handlung, die mit der Liebe zu Gott nicht mehr bestehen kann" zu verweisen. Hier wird es vielmehr darauf ankommen, wie die Praxis der Kirche bisher die Sache angesehen hat, welche Strafen oder Bußen auf die Sünde gesetzt wurden, daraus wird man dann die allgemeinen Gesichtspunkte gewinnen, die dann erst wieder für Beurtheilung der nach Zeit und Umständen verschiedenen Einzelfälle maßgebend sind.

Hieraus wird die Bedeutung der Casuistik für die katholische Moraltheologie, welche wesentlich positiv ist, ersichtlich; die Casuistik ist in ihrer Art einseitig; sie befaßt sich ausschließlich mit der Nachtseite des christlichen Lebens, mit der Grenze zwischen dem Erlaubten und der Sünde und zwischen der läßlichen und Todsünde, und indem sie es blos mit der objektiven Handlung zu thun hat, entgeht ihr das psychologische Moment, das bei Beurtheilung einer jeden Handlung von großem Gewicht ist; andererseits aber ergänzt sie die speculative und psychologische Behandlung der Moral,

indem sie den positiven Offenbarungsstandpunkt deutlicher zur Geltung bringt.

Um nun aber auch einen Einblick zu geben in die Art und Weise, wie der Verf. die einzelnen ethischen Probleme behandelt, gehen wir auf diejenige Abhandlung etwas ausführlicher ein, welche gewissermaßen für den Standpunkt und die Auffassung eines Autors in unsrer Zeit entscheidend ist; wir meinen die Abhandlung über die conscientia probabilis. Man verstatte uns hier diesen lateinischen Ausdruck; es giebt eben in der modernen Theologie eine Ausdrucksweise, welche nicht in's Deutsche übertragen werden kann. Wollten wir auch „das wahrscheinliche Gewissen" übersetzen, so würden Leser, die mit der hergebrachten Terminologie nicht bekannt sind, doch schwerlich sich eine klare Vorstellung davon machen können, was dieses ist.

Die berühmte Streitfrage bezüglich des „probabeln Gewissens" ist bekanntlich diese: ob es im Falle, daß das Gewissen mir nicht mit objektiver Gewißheit eine Handlungsweise als geboten oder verboten bezeichnet, erlaubt sei, auf Grund einer probabeln Meinung mich einer ebenfalls nur probabeln Verpflichtung zu entziehen, oder von der Freiheit Gebrauch zu machen gegenüber einem Gesetze, dessen Verbindlichkeit im gegebenen Falle für mich fraglich ist. Der Lösung dieser Frage schickt der Verf. einen „historischen Ueberblick des Probabilismus" voraus, wobei vom Sündenfall ausgegangen wird, weil aus ihm die Unwissenheit entsprungen und daher ein Handeln im Zustand der Ungewißheit nothwendig geworden ist. Auch schon bei den alten Philosophen finden wir den Widerstreit der „Meinungen", ja es ist ein bekanntes Wort Cicero's: Nihil est tam improbabile, quod docendo non fiat probabile. Aber auch

seit Christus der Herr erschienen und das kirchliche Lehramt eingesetzt hat, ist noch mannigfach Raum gelassen für „wahrscheinliche Meinungen". Darum haben auch die hh. Väter davon Gebrauch gemacht, wenn schon der Ausdruck probabilis nicht immer in dem heute gebräuchlichen Sinne angewendet wurde. Der eigentliche Urheber aber des Probabilismus ist Bartholomäus von Medina, welcher zum erstenmale in seinem Commentar zur Summe des hl. Thomas als Regel aufstellte: wenn eine Meinung probabel ist, so darf man ihr folgen, wenn auch die entgegengesetzte probabler ist. Da diese Aufstellung alsbald sehr viele Anhänger, aber auch manche und heftige Gegner fand, spalteten sich die Theologen in verschiedene Heerlager oder Richtungen. Der Verf. führt nun die hervorragendsten Vertreter der verschiedenen Richtungen je nach der Zeitfolge ihres Auftretens auf, zuerst die laxen oder allzu milden Probabilisten, Caramuel, Sanchez, Bauny, Diana, Tamburini u. A.; sodann die Tutioristen und Probabilioristen, darunter die Jansenisten Sinnichius, Wendrock, Huggens; sodann die katholischen Doktoren Rebellus, Contenson, Baronius, Fagnani, Launoy, Gonet, Habert, Antoine, Concina, Billuart Berti, Patuzzi u. A.; endlich die Probabilisten im engern Sinn, unter denen wir nur die neuesten nennen, Bouvier, Gousset, Martin, Kenrick, Scavini, Probst, Neuraguet, Gury, Friedhoff, Simar; der Verf. faßt nämlich als Probabilisten im engern Sinne alle diejenigen, welche dem Aequiprobabilismus im Sinne des hl. Liguori zugethan sind.

Man kann nun das wohl einen geschichtlichen Ueberblick nennen; lieber aber hätten wir eine geschichtliche

Entwicklung und namentlich eine Ableitung der probabiliſtiſchen Theorie aus dem Stand der theologiſchen Wiſſenſchaft des 16. Jahrhunderts geſehen. Denn daraus allein kann uns das rechte Licht fließen für das Verſtändniß dieſer merkwürdigen Erſcheinung. Einige treffliche Winke hierüber hat ſchon K. Werner in ſeinem Syſtem der Ethik (Bd. I. S. 430 ff.) gegeben, jedoch mehr nur die Sache berührend als erſchöpfend.

Vielleicht gelingt es uns im Folgenden, etwas beizutragen zur Löſung des ſchwierigen Problems. Wir unterſcheiden zunächſt zwiſchen der geſchichtlichen Erſcheinung des Probabilismus und dem Korn von Wahrheit, das in demſelben verborgen iſt. Iſt der Probabilismus, wie er gegen Ende des 16. Jahrhunderts aufgeſtellt und begründet wurde, der Exponent aus der normalen Entwicklung der kirchlich-ſcholaſtiſchen Theologie überhaupt, oder iſt er nur das Erzeugniß einer beſondern Richtung oder Schule der mittelalterlichen Theologie? Das letztere iſt zum voraus wahrſcheinlicher, da wir wahrnehmen, daß im Großen und Ganzen die auguſtiniſch-thomiſtiſche Theologenſchule gegen, die moliniſtiſch-jeſuitiſche für den Probabilismus in die Schranken trat und das numeriſche Uebergewicht der Moliniſten auch den Sieg des Probabilismus entſchied. Werner a. a. O. S. 432 ff. nimmt daher keinen Anſtand, die fundamentalen Sätze des Probabilismus als Folgerungen der moliniſtiſchen und congruiſtiſchen Freiheitslehre zu bezeichnen; er erkennt die Spuren deſſelben wieder in der Unterſcheidung der philoſophiſchen und theologiſchen Sünde ſowie namentlich in der eigenthümlichen Anthropologie, welche

dieſer theologiſchen Richtung zu Grunde liegt. Es wurde nach ſeiner Meinung hauptſächlich dadurch gefehlt, „daß man ſich, ſtatt auf eine ächte und lebenswahre, vielmehr auf eine abſtrakte Anthropologie ſtützte, auf die Fiktion des natürlichen Menſchen, der weder dem Gnadenſtande noch dem Sündenſtande angehört, daher auch nicht nach den concreten Bedingungen des einen oder des andern Zuſtandes in's Auge gefaßt wurde." Die Sache iſt richtig. Der Probabilismus hängt mit dieſen Anſchauungen zuſammen; nur ſind dieſe nicht ſpezifiſch moliniſtiſch, ſondern liegen hinter dem Molinismus zurück; der letztere iſt ja gerade eine Reaktion gegen die flache Theologie ſeiner Zeit und ein Verſuch, die nominaliſtiſch pelagianiſirenden Anſchauungen in der Lehre von der Gnade und Prädeſtination zu vertiefen, ohne in das andere Extrem des ſchroffen Auguſtinismus zu verfallen. Der Molinismus leidet allerdings unter dem Drucke der herrſchenden Vorſtellungen, von denen Werner redet; dieſe ſelbſt aber ſind vor ihm da und ſie ſind es auch, welche den Probabilismus erzeugt haben.

Als der erſte Probabiliſt gilt, wie oben bemerkt, Bartholomäus von Medina, Dominikaner, deſſen Commentar zur prima secundae des hl. Thomas erſtmals 1577 herauskam. Uns ſcheint aber der genannte Autor die probabiliſtiſche Theorie ſchon in einer gewiſſen Entwicklung vorgefunden zu haben; H. Müller, welcher pag. 277 sequ. die Hauptſätze dieſes „erſten Probabiliſten" der Reihe nach aufführt, hätte nicht unterlaſſen ſollen, ſich wenigſtens die zwei Fragen zu ſtellen: 1) wie ſchließt ſich die Auffaſſung Medina's an die ſeiner Vorgänger und Gewährsmänner

an; 2) welches sind die septem argumenta, womit er seine Auffassung stützt, und welches ist ihre Beweiskraft?

ad 1) Medina findet nicht nur die schon fixirten Begriffe von „Meinung", „Wahrscheinlichkeit" u. s. w. vor, sondern auch schon die Entscheidung, daß man im Falle der Aequiprobabilität für jede der concurrirenden Meinungen sich ohne Sünde entscheiden könne[1]). Sein Gewährsmann ist Dominicus Soto (de justitia et jure lib. III. qu. 6 art. 5 ad 4). Dagegen glaubt er den Soto gegen sich zu haben in der Frage, ob man nach der probabeln Meinung handeln dürfe, wenn eine entgegengesetzte die wahrscheinlichere sei; denn Soto behaupte: licet in speculativis et in gymnasio licitum sit aliquando sequi opinionem probabilem relicta probabiliori, ceterum in moralibus et in rebus quae pertinent ad jus tertii, non est licitum sequi opinionem probabilem, relicta probabiliori[2]). Es ist aber sehr fraglich, ob Soto eigentlicher Probabiliorist sei; an der citirten Stelle handelt es sich um einen richterlichen Urtheilsspruch, beziehungsweise um die Frage, ob bei einem Richter das Ansehen der Person (personarum acceptatio) den Ausschlag geben dürfe zu Gunsten einer wahrscheinlichen Meinung gegenüber der wahrscheinlichern. Die Entscheidung Soto's ist keine andere, als sie jeder Probabilist in

1) Quaest. XIX. art. 6. Wir gebrauchen die edit. Venet. 1580.

2) Soto drückt sich l. c. so aus: Igitur inprimis neccessarium semper est sententiam secundum probabiliorem opinionem subscribere etiam si altera sit probabilis. In speculabilibus namque scholarum disputationibus nullum inde conflatur periculum, quod quispiam minus probabilia ingenii grata defendat: in practicis vero, quae aliena jura respiciunt, nefas est judici infirmiorem opinionem sectari.

Sachen fremden Rechtes geben muß. Dagegen ist die hier durchleuchtende Unterscheidung zwischen dem was man »in speculabilibus« und dem was man in der Praxis befolgen dürfe, geradezu verhängnißvoll. Diese Unterscheidung kehrt öfters wieder in der Geschichte des Probabilismus [1]). Sollte es voreilig sein, hier an die These eines Pomponatius von der zweifachen Wahrheit, einer philosophischen und einer theologischen zu erinnern? Medina aber zieht aus den Prämissen des Soto nur die richtige Conclusion: wenn man in speculativen Dingen vernünftiger Weise bei der blos probablen Meinung stehen bleiben kann, so muß es auch in sittlichen Dingen ein vernünftiges also erlaubtes Handeln geben auf Grund einer blosen Wahrscheinlichkeit, und die Befolgung der wahrscheinlichern Meinung, die der christlich-sittlichen Idee allerdings näher steht, ist zwar das Bessere, aber nur das Gerathene.

ad 2) Die Argumente, womit Medina seine Auffassung begründet, sind zum Theil im Vorangehenden schon angedeutet und lassen sich in zwei Grundgedanken zusammenfassen; er beruft sich nämlich a) auf den Begriff der Probabilität. Kann man, sagt er, in speculativen Dingen der probabeln Meinung folgen ohne Gefahr des Irrthums und der Täuschung, so kann man's auch in praktischen ohne Gefahr der Sünde; denn eine Meinung heißt probabel eben darum, weil wir ohne Vorwurf sie befolgen können, da sie gute Gründe und das Ansehen

1) cf. Dom. Viva, damnatae theses. Francof. a. M. 1711. pag. 150 et al.

weiser und gelehrter Männer für sich hat und dem richtigen Vernunfturtheil entsprechend (conformis rectae rationi) ist. Es ist nun erlaubt die probable Meinung in den Schulen vorzutragen; also muß es auch erlaubt sein, sie in der Praxis zu empfehlen. Müßte man immer erforschen, welches die wahrscheinlichere Meinung sei, so würde das zur Seelenqual werden.

b) Diesen Argumenten sollte man wohl auf den ersten Blick ansehen, daß sie sich in einer petitio principii bewegen; denn es wäre doch erst zu beweisen, daß man einer wahrscheinlichen Meinung ohne Gefahr, gegen Vernunft und Sitte zu verstoßen, folgen könne, wenn die entgegengesetzte die wahrscheinlichere ist. Allein hierauf wird geantwortet, es sei Niemand zum Vollkommnern verpflichtet; also auch nicht zur Befolgung der wahrscheinlichern Meinung; dieses sei vielmehr blos gerathen.

Nehmen wir Akt von diesem Sophisma! Die Frage, ob etwas erlaubt oder verboten sei, wird übergespielt in die andere, ob etwas Pflicht oder Rath sei; als ob es sich wirklich bei der ganzen Streitfrage darum handelte! Diese Sophistik, wodurch dem eigentlichen Problem ausgewichen wird, klebt dem Probabilismus fast durchgehends an; es werden uns noch weitere Beispiele begegnen. Aufrichtiger ist ein anderer Ausspruch Medina's in dem schon angeführten Artikel, wo er sagt, die Regel, daß im Zweifelfalle der sicherere Theil erwählt werden müsse, sei nicht immer wahr. Wollen wir diese Behauptung mit Anwendung der spätern, äquiprobabilistischen Terminologie ergänzen, so würde sie lauten: Die für das Gesetz stehende Meinung ist zwar die sicherere; allein

wenn die für die Freiheit ſtehende auch nur wahrſcheinlich iſt, ſo iſt ſie ebenfalls ſicher, und ich kann mich an ſie halten mit Abſehen von der ſicherern. Auch dieſe Argumentation wiederholt ſich durchgehends in den ſpätern Begründungen des Probabilismus gegenüber dem Probabiliorismus.

Im Bisherigen ſind nun die ſchwächſten Seiten des Probabilismus angedeutet und es läßt ſich ſein Zuſammenhang mit der nominaliſtiſchen Theologie nicht verkennen; wir werden unmittelbar erinnert an die Skepſis, womit dieſe Theologie endet; es läßt ſich darnach nicht mehr zu einer eigenen und vollen Ueberzeugung kommen; derſelbe Satz, der nach St. Thomas probabel iſt, iſt nach Skotus unwahrſcheinlich, und umgekehrt; es kommt alſo nur darauf an, weſſen Auktorität mir höher ſteht, und ich kann mich durch ſolche Auktorität durch alle Zweifel hindurch retten. Ebenſo iſt nominaliſtiſch die Abſchätzung des Geſetzes, als ob es nicht kraft ſeiner immanenten Vernünftigkeit und Güte, ſondern nur kraft der göttlichen Willkühr verpflichte, ſo daß ein Abgehen von demſelben immerhin ganz vernünftig, dem Vernunfturtheil des natürlichen Menſchen ganz entſprechend ſein könne, während allerdings die chriſtliche Vollkommenheit fordere, daß man das Beſſere thue, aber nur in Form des Rathes, nicht der ſtrengen Pflicht.

Solcher Geſtalt iſt der Probabilismus in ſeinem Urſprung. Sehen wir nun, was die neueſte Moraltheologie daraus gemacht hat. H. Müller unterſcheidet in der Abhandlung de usu opinionum probabilium zwei Situationen; es handle ſich nämlich entweder de absoluta obligatione finem determinatum obtinendi, oder de sola actionis

honestate absque tali obligatione pag. 292, im erſtern Falle muß nach der ſicherern, für das Geſetz ſtehenden Meinung entſchieden werden, im zweiten Falle findet die Probabilität ihr Recht.

Es iſt ſchwer, aus den angeführten Worten den Sinn des Verf. zu erkennen; indeſſen werden die Fälle, in welchen ein Handeln auf Probabilität nicht ſtatt haben könne, ſpezificirt, nämlich 1) in Sachen des wahren Glaubens oder der Religion; 2) in Verwaltung der Sacramente, ausgenommen den Fall der Noth und unter Vorausſetzung, daß die Kirche den etwaigen Defect ſupplire; 3) bei ärztlichen und chirurgiſchen Verordnungen; 4) in Sachen die zum unwiderbringlichen Nachtheil, den wir durch Gerechtigkeit oder Liebe zu verhüten verpflichtet ſind, ausſchlagen würden [1]). In dieſen Fällen alſo beſtehen Geſetze von abſoluter Verbindlichkeit (Rechts- oder Liebespflichten), welche nicht umgangen werden können ohne Gefahr, den Zweck derſelben zu verfehlen.

Anders aber iſt die Situation, wo es ſich um die bloſe Sittlichkeit einer Handlungsweiſe handelt (ubi de sola actionis honestate quaeritur). Hier werden nun vom Verf. pag. 196 seqq. noch einmal alle Möglichkeiten nach den Syſtemen des milderen Tutiorismus, Probabilioris-mus u. ſ. w. durchgeſprochen und endlich wird ſtehen geblieben bei der Entſcheidung: Licitum est sequi opinionem

1) Um ja nicht aus der Confuſion herauszukommen, befiehlt der Verf. nicht etwa dann den ſicherern Theil zu erwählen, wenn es ſich um den Schaden des Nebenmenſchen, ſondern auch dann, wenn es ſich um den eignen handle: ubicunque agitur de periculo damni sive proprii sive alieni pag. 294; als ob es nicht manchmal das Sicherere wäre, ja ſogar zuweilen Billigkeits- oder Liebespflicht, lieber ſelbſt einen Nachtheil (in zeitlichen Dingen) zu erleiden.

minus tutam vere probabilem, opinione tutiori aeque vel fere aeque probabili relicta, pag. 304. Wir fügen auch gleich den Grund bei, welcher nach dem Vorgange des hl. Alphons zur Rechtfertigung dieser Entscheidung angegeben wird. Ein zweifelhaftes Gesetz nämlich verbindet nicht; im Conflikt nun zwischen Gesetz und Freiheit muß angenommen werden, daß dem handelnden Subjekt das Gesetz zweifelhaft sei oder daß es als nicht klar und bestimmt promulgirt gelten könne; also hört die Verbindlichkeit des Gesetzes auf.

Daß diese Begründung des Probabilismus eine sehr mangelhafte sei, dürfte jedem Leser schon aufgefallen sein; schwieriger ist es, in dieser Sache das Wahre vom Falschen genau zu unterscheiden. Daß die Beweisführung, die von dem Satze: lex dubia non obligat ausgeht, auf einem Sophisma beruhe, leuchtet ein. In der ganzen Frage des Probabilismus handelt es sich gar nicht um den zweifelhaften Bestand oder die zweifelhafte Promulgation eines Gesetzes, sondern um die zweifelhafte Verbindlichkeit eines unzweifelhaft bestehenden Gesetzes im gegebenen Fall; wie könnte sonst die für das Gesetz stehende Meinung unter allen Umständen als opinio tuta und tutior bezeichnet werden? An diesem Argument hängt nun freilich der Probabilismus nicht. Allein fragen wir weiter, worin denn eigentlich die Unterscheidung begründet sei zwischen den zwei oben genannten Situationen; und warum es im einen Fall auf die absolute Verpflichtung, den Zweck zu erreichen, und im andern auf die sittliche Erlaubtheit (honestas) einer Handlung ankomme? Eine Antwort hierauf, welche vom Verf. so wenig als von den frühern Probabilisten gegeben wird, würde zur Klarstellung des ganzen

Problems wesentlich beigetragen haben. Unserer Meinung nach besteht der Grundfehler in den gewöhnlichen Darstellungen des Probabilismus darin, daß die für das Gesetz stehende Meinung stets fort und unter allen Umständen als *opinio tuta* und *tutior* bezeichnet wird und dennoch der Satz vertheidigt wird, man könne von dieser sicherern Meinung, selbst wenn sie wahrscheinlicher sei als die entgegenstehende, abgehen ohne Gefahr, gegen die Vernunft und den Geist des Christenthums sich zu versündigen [1]). Weil man an diesem *πρῶτον ψεῦδος*, die opinio pro lege müsse die opinio tutior sein, festhielt, mußte die Behauptung des Probabilismus, welcher auf seinen richtigen Grundgedanken zurückgeführt, geradezu ein christlich-evangelisches Princip vertritt, immer untheologisch erscheinen. Es giebt allerdings zwei wesentlich verschiedene Situationen des Handels. In der einen ist die für das Gesetz stehende Meinung allerdings die allein sichere — natürlich immerhin den Fall der conscientia probabilis, d. h. den Mangel absoluter Sicherheit des Vernunfturtheils vorausgesetzt — wenn nämlich der Handelnde nicht seine persönliche Ueberzeugung zum Ausdruck zu bringen hat, sondern wenn er als Organ eines höhern Willens, als Funktionär zu handeln hat, so der Beamte, der Richter, der Priester als Verwalter der Sacramente. Ferner trifft dies zu in Betreff jener sittlichen Normen, welche nicht einen legalen oder disciplinären Charakter haben,

1) Gegen die Verwechslung der Begriffe opinio tutior und pars tuta hat schon früher in dieser Zeitschrift Aberle sich ausgesprochen, Jahrg. 1851, S. 345. 356 ff. Vgl. Simar, Lehrbuch der kathol. Moraltheologie. S. 68.

also bei allen im Wesen des Christenthums unmittelbar gegebenen sittlichen Vorschriften, z. B. dem Gebote, nach dem wahren Glauben zu ringen, die christliche Liebe zu üben u. s. f. Dagegen giebt es Gesetze, die nur zufälliger, disciplinärer oder legaler Art sind, deren Bedeutung nicht eine absolute ist und denen gegenüber es eine evangelische Freiheit giebt, wie Christus der Herr den Pharisäern gegenüber sie mehr als einmal in Anspruch genommen. Hat Christus in der Frage wegen der Sabbatheiligung dem alten Gesetze gegenüber probabilistisch entschieden, so der Apostel in einer Frage, die ganz auf dem Gebiete des neuen Gesetzes sich bewegt, nämlich hinsichtlich des Essens vom Götzenopferfleisch, Röm. 14, 1 ff.

Aber freilich die Frage ist damit noch nicht gelöst, ob man der opinio probabilis folgen dürfe relicta tutiori et probabiliori; sie wird auch nicht gelöst werden, so lange man wie bisher unbedenklich die ganze Reihe von unmöglichen Fiktionen und Sophismen nachschleppt, durch welche allein die vielen Systeme ihr Dasein fristen konnten. Eine Fiktion ist die Behauptung, daß eine Meinung noch wahrhaft probabel sein könne, wenn die sicherere Meinung zugleich die probablere sei. Eine Fiktion ist es auch, daß zwei gleich probable Meinungen bestehen können, von denen die eine die tuta, die andere minus tuta sei; das hieße voraussetzen, daß der menschliche Geist wie das Zünglein der Wage zwischen Ja und Nein stille stehen und seine Urtheilskraft suspendiren könne. Ein Sophisma ist die probabilistische Anwendung des Satzes: qui probabiliter agit, prudenter, ergo bene agit; ein Sophisma ist endlich die Behauptung, daß die opinio *tutior* (als wäre sie das bonum *melius)* zu befolgen nicht Pflicht sondern Rath sei.

Von der sophistischen Anwendung des Satzes: **lex dubia non obligat**, war kurz zuvor schon die Rede.

Es ist nicht dieses Orts, die Tragweite der einzelnen probabilistischen Systeme für die Behandlung anderer Moralprobleme, z. B. für die Verhältnißbestimmung von Pflicht und Rath, für die Begriffsbestimmung der Liebespflichten, der Standeswahl und der göttlichen Berufung u. s. w. zu erörtern. Wenn wir von dem ganzen Wirrsal der casuistischen Distinktionen und Fehden seit dem Ende des 16. Jahrhunderts absehen, so stehen wir einfach vor dem Problem: wie sich die evangelische Freiheit zum strikten (alttestamentlichen) Gesetzesstandpunkt verhalte. Daß Christus nicht blos unser Lehrer, sondern auch unser Gesetzgeber geworden, Trid. sess. VI, can. 21; daß wir ferner durch die positiven kirchlichen und bürgerlichen Gesetze gebunden werden, kann nach den ausdrücklichen Bestimmungen der Kirche nicht bezweifelt werden. Wo dagegen die Verbindlichkeit eines Gesetzes wahrhaft zweifelhaft ist, und wo der Einzelne nicht in den Verpflichtungen seines Amtes oder Berufes ganz bestimmte Normen findet, ist er nicht blos berechtigt, sondern auch verpflichtet, nach seiner moralischen Ueberzeugung zu handeln, und es ist ebensowenig der christlichen Idee gemäß, geschweige denn das Bessere, gegen die moralische Ueberzeugung die für das Gesetz stehende Meinung zu befolgen, d. h. bei dem Buchstaben des Gesetzes stehen zu bleiben, als es erlaubt ist auf bloße Scheingründe oder auf zweifelhafte Auktorität hin sich vom Gesetze zu dispensiren. Damit glauben wir den eigentlichen Wahrheitsgehalt dessen, was man Probabilismus im weitern Sinne nennt, heraus-

gestellt zu haben. Wir fordern eine moralische Ueberzeugung, nicht Gewißheit, weil diese der Voraussetzung gemäß nicht immer zu erreichen ist; eine Ueberzeugung aber, die nicht aus Rücksichten der natürlichen Klugheit (qui prudenter agit, bene agit etc.), sondern aus dem Sinn und Geist der Lehre Christi vom Einen Nothwendigen, dem Gebot der Liebe, geschöpft ist. Es giebt für den christlichen Moralisten nicht eine doppelte Moral, eine natürliche für den Weltmenschen und eine christliche für die Vollkommenen. Der Doppelsinn, der in dem Worte des Apostels zu liegen scheint: Omne, quod non est ex fide, peccatum est, Röm. 14, 23, löst sich uns so in einen einfachen und klaren Gedanken auf: was nicht der christlichen Ueberzeugung gemäß ist, ist Sünde!

Warum wir uns mit einer Behandlungsweise der Moral, wie sie in vorliegender Schrift uns vorliegt, nicht befreunden können, glauben wir nun hinlänglich dargelegt zu haben. Wir können nicht finden, daß die Wissenschaft auch nur in einem Punkte einen Gewinn ziehe aus dem Stillestehen bei einer so unfruchtbaren Methode. Im sonderbaren Contrast zu dem schon gerügten Auktoritätsstandpunkt, der auf eigene Meinung und eigenes Urtheil verzichtet, steht die Willkühr, womit z. B. die hl. Schrift behandelt wird. Der Vulgatatext von Joh. 8, 25 ist bekanntlich sehr schwer auszulegen, weil die Beziehung des Ausdrucks principium auf den Herrn, als ob der Herr selbst sich das Princip der Dinge nenne, durch die Fassung des griechischen Textes ausgeschlossen wird. H. Müller aber hilft sich; er setzt: principium *sum*, qui et loquor vobis pag. 3 und beweist daraus, daß Christus der Herr selbst das Princip der Moral

sei; als ob es zu diesem Beweise einer Correctur des Schrifttextes bedürfte!

Doch es ist der Kritik bereits übergenug. Da nun aber doch einmal unsere Recension zu einer Abhandlung sich ausgedehnt hat, so möchten wir einem Vorwurf, den man unserer Darstellung machen könnte, durch eine Bemerkung, die der Sache selbst nicht ferne liegt, zuvorkommen. Während wir uns gegen eine lateinische Darstellung in wissenschaftlichen Arbeiten ausgesprochen haben, mußten wir selbst nicht selten die lateinische Terminologie in den deutschen Satz verweben und haben damit die deutsche Schreibweise schlecht empfohlen. Wir unterscheiden. Jede Wissenschaft hat ihre eigenthümlichen technischen Bezeichnungen, welche unbedenklich aus der gemeinsamen Gelehrtensprache in die einzelnen Idiome aufgenommen werden und beibehalten werden müssen zum Zwecke der leichtern Verständigung unter den Fachmännern verschiedener Zungen. So werden auch in der Theologie gewisse stehende Ausdrücke beibehalten werden müssen in den gelehrten Schriften aller Sprachen; sie werden gleichsam der Sprache der Fachwissenschaft eingebürgert. Was wir aber im Verlauf unserer Darstellung hierin mehr gethan, möge man nicht uns, sondern den Theologen anrechnen, mit denen wir uns auseinander zu setzen hatten und die uns den Beweis liefern, daß die lateinische Ausdrucksweise nicht immer die klarere und bestimmtere ist, sondern daß man oftmals alle Mühe hat, in den sorglos hineingeworfenen lateinischen Sentenzen einen guten Sinn zu finden; wäre man genöthigt, sie in's Deutsche zu übertragen, so würde bald auch hier die Macht der Phrase gebrochen und es würde zu jener Einfachheit zurückgekehrt

werden, welche das schönste Kennzeichen wahrer Wissenschaft ist.

Linsenmann.

2.

Zins und Wucher. Eine moraltheologische Abhandlung mit Berücksichtigung des gegenwärtigen Standes der Cultur und der Staatswissenschaften von Dr. **F. X. Funk,** Repetent in Tübingen. Tübingen, 1868. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. Preis 2 fl.

Daß der casuistischen Behandlung der Moraltheologie, abgesehen von ihrem praktischen Nutzen, auch unter dem wissenschaftlichen Gesichtspunkt große Vorzüge zukommen, wird kein Sachkenner läugnen. Selbst die Beibehaltung einer im wesentlichen sich gleichbleibenden Schablone, unter welche der abzuhandelnde Stoff gebracht wird, hat, so wenig sich dieselbe wissenschaftlich rechtfertigen läßt, doch den Vortheil, daß die theologische Ueberlieferung entschieden gewahrt und jede neue Aufstellung als solche leicht erkennbar wird. Dagegen sollte man das Auge auch nicht verschließen vor den Schattenseiten dieser Methode. Wir haben hier nicht die Aufgabe, sie in ihrem ganzen Umfange darzustellen, nur auf eine möchten wir aufmerksam machen. Sie ergiebt sich daraus, daß die casuistische Moraltheologie die einmal aufgenommenen Definitionen unverändert beizubehalten pflegt. Von diesen Definitionen ist nun allerdings ein großer Theil derart, daß sie einer Aenderung nicht bedürfen, oder mindestens durch eine solche nicht gewinnen würden, aber ein Theil derselben verdankt seinen Ursprung Abstractionen aus bestimmten Zeitverhältnissen, die wie alle irdischen Dinge

dem Wechsel und Wandel unterworfen sind. Zu was die Beibehaltung von Definitionen der letztern Art bei mehr oder minder oder gänzlich veränderten Zeitverhältnissen und der durch diese bedingten Anschauungen führen muß, springt von selbst in die Augen. Entweder muß der Moraltheolog sich stramm an die Definition halten und darnach eine Doctrin aufstellen, welche sich zum voraus als undurchführbar erweist, oder er muß der Definition sozusagen durch eine Hinterthür beizukommen suchen und dieselbe durch die herkömmlichen, wenn auch nicht unbedenklichen, Interpretationsmittel abschwächen oder beseitigen. Ein schlagendes Beispiel hiefür bietet die Lehre von Zins und Wucher, die nachgerade in einen Zustand angekommen ist, den, wie ich glaube, jeder denkende Moralist für einen verzweifelten erklären wird. Behält man nämlich den aus dem römischen Recht entlehnten Begriff der usura nach der hergebrachten aus derselben Quelle geschöpften Definition bei, so muß man das Zinsennehmen in den weitaus allermeisten Fällen, in welchen es jetzt unbedenklich geübt wird, als etwas schwer sündhaftes erklären und rücksichtslos die Zurückgabe der bezogenen Zinse fordern. Die Auskunftsmittel, zu welchen die Moralisten gegriffen, erweisen sich schon bei oberflächlicher Prüfung entweder als geradezu unzulässig, wie die Berufung auf das Staatsgesetz, oder als unzureichend, wie die von mir selbst früher in meinen Vorlesungen vertheidigte Ansicht, daß das Geld seine Natur geändert habe, oder aber sie heben geradezu den an die Spitze gestellten Begriff der usura auf, wie dieß durch die Ausdehnung geschieht, welche den sogenannten Zinstiteln des lucrum cessans u. s. w. in neuern Moralwerken gegeben wird. Einen festen Boden gewähren dem casuistischen Moraltheologen in der Lehre

vom Wucher nur die bekannten Entscheidungen der Congregation des hl. Officium: die Wissenschaft läßt ihn völlig im Stich. Allein wenn auch jene Entscheidungen den Beichtvater in seinem Gewissen zu beruhigen vermögen, so müssen sie doch auch zu der Frage führen: wie kommt es, daß die Kirche das, was sie früher als eine ihrer Natur nach schwere Sünde erklärte und als solche in foro externo strafte, jetzt zuläßt, und zwar nicht, wie sie manches zuläßt, um größern Nachtheil zu verhindern, ohne darum aufzuhören, es als Sünde zu brandmarken, sondern so, daß sie die betreffenden Individuen von Versündigung freispricht? Dieser Frage steht die casuistische Moraltheologie rathlos gegenüber, wie es auch nicht anders sein kann; denn an dem Schein eines Widerspruches zwischen den frühern und den jetzigen Entscheidungen der Kirche in der Zinsfrage ist lediglich sie selbst und allein schuldig, weil sie einen Wucherbegriff aufrecht zu erhalten sucht, über welchen die Zeit in ihrer Entwicklung längst zur Tagesordnung übergegangen.

Wenn es daher allerdings in der Moraltheologie die Lehre vom Wucher nicht allein ist, welche einer Revision bedarf, so verlangt sie doch eine solche am dringlichsten und im weitesten Umfang. Dieses Bedürfniß ist sicher in weiten Kreisen gefühlt worden; wenn aber Niemand sich an die Befriedigung desselben machte, so liegt der Grund in der ungewöhnlichen Schwierigkeit der erforderlichen Arbeit. Während die ältere Moraltheologie sich nur mit den festen, scharf umschriebenen Begriffen des römischen Rechts aus einander zu setzen hatte, ist inzwischen, abgesehen von dem Umschwung, den auch die Jurisprudenz gemacht, eine neue selbstständige Wissenschaft erwachsen, die gerade in der Wucherfrage zuerst gehört zu werden verlangt, nämlich die National-Oeconomie

oder Volkswirthschaftslehre. Diese Wissenschaft aber, jungen Datums, wie sie ist, hat sich noch keineswegs in sich selbst consolidirt; sie befindet sich noch in einem Zustand der Gährung, welcher der Bildung fester, klarer Begriffe keineswegs förderlich ist. Man kann daher aus derselben nicht ohne weiteres einzelne Begriffe und Sätze in eine andere Disciplin hinübernehmen und mit denselben als gesicherten Errungenschaften manipuliren, vielmehr erfordert die Beiziehung volkswirthschaftlicher Begriffe, wenn man nicht irre gehen will, genaue und schulmäßig erworbene Kenntniß des ganzen Gebietes der Volkswirthschaftslehre. Daher wird es sich wohl erklären lassen, warum trotz des offen vorliegenden Bedürfnisses die Moraltheologen es unterließen, die Revision des Wucherbegriffes zur Hand zu nehmen. Es wären dazu Vorstudien nothwendig gewesen, welche sie nicht zu machen vermochten, sei's wegen Alters, sei's wegen anderweitiger Geschäfte, sei's weil sie Universitäten fern standen, die allein die Möglichkeit eines fruchtbaren Betriebs solcher Studien darbieten.

In die Lücke, welche die Moraltheologen offen gelassen, ist der Verfasser des oben verzeichneten Werkes eingetreten und es steht ihm auch die nöthige Befähigung zu Ausfüllung derselben in umfassendster Weise zu Gebot. Er hat sich als Theologe gründlich in das Fach der Volkswirthschaft eingearbeitet und seine erworbenen Kenntnisse auf Reisen nach Frankreich und England befestigt und vermehrt. Er ist also im Gebiet der Nationalöconomie ebenso Mann vom Fach wie in dem der Theologie und bewegt sich in dem einen so sicher als in dem andern. Sein Buch hat daher auch für die Nationalöconomen Werth, nicht nur in dem Sinne, daß sie über die ihnen vielfach nur oberflächlich oder

in Zerrbildern bekannte Lehre der Kirche aufgeklärt werden, sondern auch in dem Sinne, daß einzelne Punkte ihrer eigenen Doctrin aufgehellt oder berichtigt werden. Wir machen in dieser Beziehung namentlich aufmerksam auf die Ausführungen des Verfassers über die Nothwendigkeit staatlicher Wuchergesetze, eine Nothwendigkeit, die bekanntlich von gewichtigen Auctoritäten im Fach der Nationalöconomie bestritten wird. Die Ausführung, die der Verfasser in dieser Beziehung giebt, ist so schlagend, daß für die Vertheidiger der entgegengesetzten These wohl nur die Berufung auf die Schwierigkeit übrig bleiben dürfte, mit welcher, wie dieß nicht geleugnet werden kann, die Formulirung solcher Gesetze verbunden wäre. Auch der Wucherbegriff überhaupt, zu dem der Verfasser kommt, wird von der Nationalöconomie, so lange sie noch im Menschen den Menschen zu achten hat, nicht ignorirt werden dürfen. Uns will es sogar bedünken, daß der Verfasser mit demselben ein tiefgreifendes Princip zum Ausdruck gebracht habe, ein Princip, von welchem aus es sich sicher verlohnen würde, den ganzen Stoff der Nationalöconomie zu construiren, das Princip: Schutz dem Schwachen! Freilich würde bei einer solchen Construction manche noch hochflorirende nationalöconomische Lehre in die Brüche gehen, allein wie wir es für besser halten, wenn die Moraltheologie statt die Auctorität der Kirche zu compromittiren, ihren lang gehegten Wucherbegriff fahren läßt, so dürfte auch der Nationalöconomie gerathen werden, eher ihre Doctrinen zu modificiren, als das ganze Wohl der Gesellschaft auf das Spiel zu setzen; denn die sociale Gefahr der Gegenwart liegt schließlich doch in nichts anderm, als darin, daß der Schwache ungeschützt bleibt, während aller-

dings der Starke prosperirt wie zu keiner Epoche der Weltgeschichte.

Das wesentliche Verdienst aber des vorliegenden Buches liegt auf theologischer Seite. Die Aufgabe, die der Verfasser in dieser Richtung gelöst hat, könnte man bezeichnen als eine Apologie der Kirche in großem Style. Das Resultat, zu dem er kommt, läßt sich kurz so fassen: die Kirche hatte Recht, wenn sie im Mittelalter das Zinsennehmen verbot; sie hat Recht, wenn sie es jetzt gestattet; sie wird Recht haben, wenn sie bei einer etwaigen Veränderung der socialen und öconomischen Weltverhältnisse wieder zu dem frühern Verbot zurückgreift. Dieses Resultat erreicht der Verfasser auf dem Wege einer wohlgeordneten, keine Schwierigkeit umgehenden, gründlichen Untersuchung aller einschlägigen Fragen. Wir halten es für überflüssig, den Gang dieser Untersuchung zu skizziren. Wir würden dem Leser doch nur ein sehr unvollständiges Bild desselben zu geben vermögen, weil in einigen Hauptpartien, namentlich in dem so wesentlichen kritischen Theil, das vorzügliche Verdienst des Verfassers in der scharfsinnigen Behandlung des Detail liegt. Wir beschränken uns, einige Punkte hervorzuheben, in Betreff welcher wir glauben, dem Verfasser besonderes Lob zusprechen zu können, woran wir die wenigen Ausstellungen knüpfen, welche wir zu machen haben.

Die größte Schwierigkeit, welche die Behandlung der Lehre vom Wucher bisher darbot, war die Localisirung desselben auf den Mutuumvertrag. Dadurch bekam einerseits diese Vertragsart eine eigenthümliche Sonderstellung, wonach Stipulationen bei derselben ohne Rücksicht auf den Willen der Contrahenten und auf den Endzweck der Handlung verboten, andererseits aber andere Vertragsarten gegen

den gesunden Menschenverstand und zum Theil auch gegen die Lehre der Väter, die den Wucher vorzüglich an den Kauf- und Verkaufvertrag anknüpfen, von usurarischer Beanstandung frei blieben, so daß also ein mäßiger Zinsenbezug aus ausgeliehenen Capitalien in foro externo bestraft werden konnte, während der ausgesprochenste kaufmännische Wucher in dieser Beziehung ungefährdet durchkam. Wir rechnen es daher zu den wesentlichsten Errungenschaften des Verfassers, daß er den Wucherbegriff von dem mutuum völlig gelöst hat. Und zwar bildet diese Loslösung in seinem Werke nicht ein zufälliges oder untergeordnetes Moment, vielmehr gipfelt sich in ihr die ganze Ausführung, so daß diese mit jener steht oder fällt. In der That, wenn bewiesen ist, daß an sich der Mutuatarvertrag keine Ausnahme unter den übrigen Vertragsarten bildet, daß das Gelddarlehen nicht nothwendig eine res primo usu consumptibilis ist, daß vielmehr in unserer Zeit die Vermuthung überall dafür spricht, daß es als Productivcapital zu betrachten sei, daß der Satz von der Unfruchtbarkeit des Geldes keine allgemeine, sondern nur eine sehr relative Geltung hat, nämlich blos für Zeiten, wo in Folge bestimmter öconomischer und socialer Zustände das Capital für die Production keine oder nur eine untergeordnete Rolle spielt, so ist nicht abzusehen, wie der Wucherbegriff am mutuum localisirt bleiben sollte. Umgekehrt aber, müßte diese Localisirung aufrecht erhalten werden, so müßte jene Beweisführung als ungenügend und mangelhaft erscheinen; denn so wie sie vorliegt, kann ihr Resultat kein anderes sein, als die Lostrennung des Wucherbegriffs vom mutuum. Allein der Nachweis, daß der Verfasser seine Thesen nicht genügend begründet habe, wird seine Schwierigkeiten haben

und wir möchten Niemand rathen, denſelben zu unternehmen. Es wird alſo für die Moraliſten nichts übrig bleiben, als die bisherige Lehrweiſe, wornach die Lehre vom Wucher an die Lehre vom mutuum angeknüpft wurde, zu verlaſſen. Damit will natürlich nicht geſagt ſein, daß die Möglichkeit uſurariſcher Practiken beim mutuum verneint werden ſolle, ſondern nur ſo viel, daß dieſe Vertragsart ihr bisheriges privilegium odiosum verlieren und in der Wucherfrage den übrigen Vertragsarten gleichgeſtellt werden müſſe. Mit einem Wort: die Lehre vom Wucher wird künftig in den Tractat de contractibus in genere zu ziehen und hier als Analogon des Betrugs abzuhandeln ſein.

Wenn aber der Verfaſſer dem Wucherbegriff den Boden, auf dem er bisher ſtand, entzieht, ſo iſt er doch weit entfernt, die Exiſtenz des Wuchers, wie dieß von national-ökonomiſchen und juriſtiſchen Schriftſtellern geſchehen iſt, zu läugnen. Es iſt nur eine andere Definition des Wuchers, die er aufſtellt, indem er denſelben als habſüchtige Ausbeutung der Noth des Nächſten in materiellen Dingen vermittelſt irgend eines Vertragsverhältniſſes beſtimmt. Wir ſind mit dieſer Definition vollſtändig einverſtanden. Allerdings iſt der durch dieſelbe feſtgeſtellte Wucherbegriff für den Gebrauch des forum internum nicht ſo handſam, wie der ältere, wo es nur darauf ankam feſtzuſtellen, daß ein Zinſenbezug ſtattgefunden. Allein ich glaube für's erſte, daß es den Moraliſten, wenn ſie dieſen Begriff adoptiren, nicht zu ſchwer fallen wird, denſelben caſuiſtiſch für den Gebrauch minder unterrichteter Beichtväter auszupräpariren und für's zweite frage ich: welchen ſichern Haltpunkt hatte man überhaupt noch nach Erſcheinen der oben erwähnten Declarationen der Congregation des hl. Officium für Be-

handlung des Wuchers im Beichtstuhle? Auch ist anzuerkennen, daß jener Begriff für das forum externum geradezu unbrauchbar wird, da die den Wucherern angedrohten Kirchenstrafen der Excommunication und der Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses den ältern Begriff desselben voraussetzen und, da hier strenge Interpretation nothwendig ist, auf den neuern nicht ohne einen besondern gesetzgeberischen Act der Kirche übertragen werden können. Allein auch in dieser Richtung glaube ich auf zwei Punkte aufmerksam machen zu sollen. Für's erste nämlich ist wohl die Verhängung von äußern Kirchenstrafen in Fällen des Wuchers überall außer Gebrauch gekommen und die betreffenden Bestimmungen werden nur noch in den Büchern und Heften der Moralisten nachgeschleppt und zwar nicht ohne die Mahnung an Leser oder Zuhörer, in den einzelnen Fällen pastoralklug zu verfahren, d. h. jene Bestimmungen nicht in Ausführung zu bringen. Für's zweite beweist der Uebergang, der von der alten Bußdisciplin zum Ablaßwesen gemacht worden, daß es nicht der erste Fall wäre, wenn die Kirche in Behandlung des Wuchers von einer correctiven Thätigkeit zu einer ädificatorischen übergehen würde. Hört die Bestrafung der Wucherer in foro externo auf, so ist damit nicht nothwendig gegeben, daß die Kirche dem socialen Uebel des Wuchers nicht auf anderm Wege entgegenarbeiten könne und müsse. Wie dieß zu geschehen habe, dafür giebt der Verfasser zum Schlusse seiner Schrift S. 260 ff. unter der Aufschrift: „Die pastorale Seite der Wucherfrage" sehr beherzigenswerthe Winke, denen wir alle Beachtung von Seite der Seelsorger wünschen. Dabei verhehlen wir uns freilich nicht, daß eine solche blos pastorale Bekämpfung des Wuchers, so lange sie vereinzelt bleibt, den

nothleidenden Classen gegenüber von der Uebermacht des Capitals eben auch nur in einzelnen Fällen helfen wird. Hier ist offenbar eine Organisation der zersplitterten Kräfte nothwendig, eine Organisation, die in vielen Beziehungen die urkirchliche Ordnung des Armenwesens sich zum Vorbild zu nehmen hätte. Doch ist dieß ein Gegenstand, der, wie er außerhalb der Aufgabe des Verfassers lag, auch von uns nicht näher ausgeführt zu werden braucht. Denn es sind offenbar zwei ganz verschiedene Fragen, ob es erlaubt sei, Zinsen zu beziehen, und wie den Mißbräuchen, die sich an den Capitalbesitz anknüpfen, begegnet werden müsse, wie es zwei verschiedene Fragen sind, ob es ein Privateigenthumsrecht gebe, und wie dem sündhaften Gebrauch dieses Rechts zu steuern sei. Nur die erstere Frage hatte der Verfasser in seinem Buche zu beantworten. Hoffen wir, daß er der zweiten, schwierigern, nicht aus dem Wege gehen und sein schönes Talent und seine eminente Arbeitskraft auch diesem Problem in eingehender Weise zuwenden werde, einem Problem, von dessen Lösung, wie wir glauben, das Heil der gegenwärtigen Gesellschaft abhängt.

Sollen wir noch nach Recensentenmanier die Ausstellungen, die wir zu machen haben, angeben, so bemerken wir zum voraus, daß wir dieselben mehr unter die Rubrik der excessus als die der defectus stellen müssen. Der Verfasser hat mit so viel Sachkenntniß, so viel Liebe zum Gegenstande gearbeitet, daß er denselben nach allen Seiten erschöpft hat und ein einigermaßen wesentlicher Mangel sich nicht nachweisen läßt. Wohl aber dürfte der Eifer ihn hie und da zu weit geführt haben. Auf diesen dürfte es zurückzuführen sein, wenn es der Darstellung mitunter an der gehörigen Ruhe mangelt. Der Verfasser hat es nicht

immer vermocht, Einwendungen, auf die er im Lauf seiner Entwicklungen stieß, vorläufig bei Seite liegen zu lassen, um sie gelegenen Ortes abzuthun, sondern er hat sich gleich, wo sie ihm begegneten, an sie gemacht und damit dem gemessenen Fortschritt seiner Erörterungen geschadet, so daß es zuweilen Anstrengung kostet, den Faden, der sie verknüpft, festzuhalten. Auch in der Vertheidigung der Kirche wegen Aufrechthaltung des Zinsenverbotes scheint ihn der Eifer zu weit geführt zu haben, wenn er behauptet, ein Bedürfniß zu Aufhebung dieses Verbotes sei im vorigen Jahrhundert noch nicht vorhanden gewesen, und dieß damit beweist, daß damals die in unserem Jahrhundert verhältnißmäßig so zahlreich namentlich aus Frankreich an die Congregation des hl. Officium gerichteten Anfragen nicht vorgekommen seien. Wir glauben, daß mit dieser Begründung nichts, auch nicht einmal indirect, bewiesen ist. Der Verfasser hat übersehen, welchen Umschwung der kirchliche Einheitsgedanke seit der französischen Revolution gemacht hat. Eine Anfrage in Rom in einer solchen Angelegenheit wäre vor dieser Zeit von den französischen Parlamenten als Hochverrath bestraft und von der öffentlichen Meinung mit Gelächter aufgenommen worden. Man war in Frankreich damals nicht um den hundertsten Theil so kirchlich, wie man jetzt dort ist, ein Umstand, der von solchen, die für die französische Revolution nur Worte des Fluches und der Verdammung haben, wohl in Betracht gezogen werden dürfte.

Aberle.

3.

Sancti Patris nostri **Gregorii Theologi** vulgo **Nazianzeni oratio apologetica de fuga sua.** Textum cum selectis annotationibus ad editionem Monachorum Ord. S. Benedicti edidit **Joannes Bapt. Alzog,** Magno Badarum Duci a consiliis ecclesiasticis SS. Theologiae Doctor ejusdemque in Univ. Friburg. Professor p. o. Editio altera emendata et aucta. Friburgi Brisgoviae. Sumptibus Herder 1869. VII. et 62 pagg. Preis 36 kr.

Die Schrift des heil. Gregor von Nazianz „über seine Flucht" (λογος β' in der Maurinerausgabe) ist eine Perle patristischer Literatur, nicht nur wegen ihres objektiven Gehaltes, sondern auch wegen der eigenthümlichen Situation, in welcher sie entstanden ist und welche uns einen Einblick in die kirchlichen Verhältnisse jener Zeit gewährt. Nachdem Gregor, mit allen für die damalige Zeit möglichen Hilfsmitteln wissenschaftlicher Bildung ausgerüstet, von Athen in die Heimat zurückgekehrt war, stritten sich um ihn die Kirche, die ihn in ihren Dienst ziehen wollte, und die Einsamkeit, wohin ihn die Neigung seines Herzens zog. Sein Vater, der ebenfalls Gregor hieß und Bischof von Nazianz war, durfte den viel versprechenden Sohn als eine Stütze in seinem schwierigen Amte beanspruchen. Schon hatte dieser durch sein Ansehen einen Conflikt vermittelt, in welchen sein Vater mit seiner Gemeinde und namentlich mit den glaubenseifrigen Mönchen gekommen war, weil er auf Andringen des Kaisers Constantius die arianisirende Glaubensformel von Rimini unterschrieben hatte. Aber Gregor wollte die Priesterweihe nicht annehmen, sondern gedachte, treu dem seinem Freunde Basilius gegebenen Versprechen und einem

Gott in einer Stunde der Gefahr gemachten Gelübde (de fuga cap. 6), im Vereine mit Basilius fern von den Geschäften der Welt, der Ascese und der Wissenschaft zu leben. Dies war auch eine Zeit lang geschehen, und eine Frucht dieser gemeinsamen Bestrebungen sind die Philocalien, eine Sammlung der bedeutsamsten Stellen aus den exegetischen Schriften des Origenes. Als er aber einstmals wahrscheinlich in Folge des oben erwähnten Zwistes nach Nazianz zurückgekommen war, es war am Weihnachtsfeste 361, da überraschte ihn sein Vater, indem er ihm vor versammelter Gemeinde die bischöflichen Hände auflegte, so daß dieser, plötzlich betroffen, aus Ehrfurcht vor der Würde des Vaters und Bischofs sich des Widerstandes begab und Priester wurde.

Aber diese gewissermaßen tumultuarische Weise, mit welcher er ohne unmittelbare Vorbereitung mit einer so verantwortungsvollen Würde betraut worden war, erschreckte ihn, so daß er wenige Tage darauf floh — in die Einsamkeit zu seinem Freunde Basilius, der sich nach dem Pontus zurückgezogen hatte. Damals galt die Einsamkeit als die Zuflucht derer, die wahrhaft christlich leben wollten, und die Ascese und Beschaulichkeit, das Mönchsleben, galt als christliche Philosophie. Cf. de fuga cap. 5. 7.

Allein in der Einsamkeit kam auch die ruhige Ueberlegung. Gregor stellte sich das Verlangen der Kirche zu Nazianz vor, die ihn als Priester besitzen wollte; besann sich auf die Rücksicht, die er seinem greisen Vater schuldig war, und erwog das Schicksal Jonas des Propheten, welcher vergeblich versucht hatte, dem göttlichen Berufe zu entfliehen. Er kehrte auf Ostern 362 zurück, und begann sogleich, Predigtvorträge zu halten. Namentlich glaubte er, um das

durch seine Flucht etwa gegebene Aergerniß gut zu machen, darüber sich verantworten zu sollen, warum er erst geflohen, und jetzt doch wieder zurückgekehrt sei. Denn die Einen mochten ihm seine Flucht als Feigheit und Eigensinn, die Andern als Hochmuth, der sich mit der Priesterweihe nicht genügen lassen wollte, auslegen. Dieses war die Veranlassung zu der Rede *περὶ φυγῆς*, welche in der Form, wie sie uns vorliegt, als eine äußerst anziehende Abhandlung über die Eigenschaften und Pflichten eines guten Seelenhirten gelten kann. Von jeher hat man in dieser Rede Gregors eine Quelle und ein Vorbild für die Schrift des h. Chrysostomus *περὶ ἱερωσύνης*, und des h. Gregor M. liber regulae pastoralis erkannt.

Zur Charakteristik der Schrift selbst wollen wir hier nur einen Punkt herausheben, der weniger berücksichtigt zu werden pflegt, als die vortrefflichen Pastoralregeln Gregors, welche in jedem Handbuch der Pastoral genugsam verwerthet werden. Unter den Gründen nämlich, womit Gregor seine Flucht entschuldigt, wird namentlich betont die schlechte Beschaffenheit und Haltung des Clerus; die Frechheit, womit Andere sich in den Clerus eindrängen, diene bei ihm gerade dazu, ihm bange zu machen, im Hinblick auf die hohen Anforderungen, welche an die Hirten und Lehrer des Volkes gestellt werden müssen.

Gregor hat recht harte Worte, um die Zustände in der Geistlichkeit seiner Zeit zu zeichnen. Er schäme sich beim Anblick so Vieler, die um nichts besser seien als die übrige Menge, wenn nicht gar noch schlechter, die mit ungewaschenen Händen und mit ungeweihtem Herzen zu den heiligsten Mysterien sich vordrängen und ehe sie würdig seien, zu den heiligen Handlungen nur hinzuzutreten, sich um die Stellen

im Heiligthume selbst bewerben und sich um den heiligen Tisch drängen und stoßen, als ob der kirchliche Ordo für sie nur die Gelegenheit sei, in Amt und Brod zu kommen und als ob dieses Amt keine Verantwortung sondern nur unantastbare Gewalten und Rechte mit sich bringe; und es seien solcher, die verstehen wollen, fast mehrere als derer, denen sie vorstehen. Wenn diese Uebelstände so fortschreitend wachsen, so werde es bald keine Hörende mehr geben, da Alle lehren wollen, anstatt von Gott Belehrte (Joh. 6, 45) zu sein, und Alle prophezeihen wollen, wie einstens Saul unter den Propheten gewesen (1 Reg. 10, 12). Cap. 8.

Als eine Hauptsache dieses Uebelstandes aber betrachtet Greger den Mangel einer festen Grenzscheide zwischen Lehrenden und Lernenden. Cap. 47. Damit will er sagen, daß Viele sich zu Lehrern aufwerfen, welche durchaus nicht die nöthigen Vorbedingungen erfüllt haben. Es habe eine solche Unordnung und Verwirrung eingerissen, daß die Meisten, um nicht zu sagen Alle, fast ehe sie noch die Knabenschuhe ausgetreten (*πρὶν ἀποθέσθαι σχεδὸν τὴν πρώτην τρίχα καὶ τὸ τὰ παιδικὰ ψελλίζεσθαι*), ehe sie noch die heiligen Vorhöfe betreten haben, ehe sie von den heiligen Schriften auch nur den Namen kennen, ehe sie sich mit dem Wesen und den Verfassern des alten und neuen Testaments bekannt gemacht haben, der geistlichen Würde theilhaftig werden; gar nicht davon zu reden, ob sie auch den Schmutz der Seele, die Sünde abgelegt haben, wenn sie nur zwei oder drei fromme Worte vom Hörensagen, nicht durch eigenes Studium, gelernt, oder wenn sie sich ein wenig mit David beschäftigt haben, oder ihren Mantel wohl zu werfen wissen, oder bis auf den Gürtel den Philosophen gleichsehen und die heuchlerische Maske der Frömmigkeit angethan haben.

Diese sind es, welche die ersten Sitze einnehmen und vermeinen gleich wie Samuel von der Wiege an dem Herrn geheiligt zu sein; sie lassen sich Meister nennen, wissen Alles geistig auszulegen mit Verschmähung des Buchstabens, und sind nicht blöde, den Tribut der Ehrerbietung und des Lobes einzuforderu.

Rechnet man auch von diesen und ähnlichen Klagen die rhetorischen Uebertreibungen ab, so ersieht man doch, daß zu jener Zeit Uebelstände eingerissen hatten, gegen die man immer und immer wieder in der Kirche ankämpfen muß, und daß schon damals die Gefahr nahe lag, daß über äußerlichen sog. clericalen Formen sich die geistige Trägheit und der geistliche Hochmuth einnistete.

Indem wir in gegenwärtigem Referat auf diese Stimme aus der alten Zeit aufmerksam machen, können wir nur den Wunsch ausdrücken, für's erste daß man in unsrer Zeit das theologische Studium wieder mehr als bisher durch die Lektüre der Väter beleben möge, und für's zweite, daß mehr und mehr solche Ausgaben von Väterschriften mögen veranstaltet werden, wie die vorliegende, die zugleich den wissenschaftlichen Anforderungen unsrer Zeit entsprechen und um einen billigen Preis zu erwerben sind. In einer Zeit, wo so viel geschrieben und gelesen wird, sollte das Studium der Kirchenväter nicht zu kurz kommen.

Die in zweiter Auflage vorliegende Ausgabe der oratio apologetica Gregors giebt den griechischen Text nach der Maurineraus̈gabe nebst einigen kritischen Noten und mehreren lateinischen Anmerkungen, die das Verständniß des oft schwierigen Textes erleichtern. Vielleicht hätten diese Anmerkungen etwas vermehrt werden sollen im Interesse ungeübter Leser, denen eine griechische Väterschrift immerhin

große Schwierigkeiten bietet. Indessen hat der Herausgeber durch Kapitelüberschriften die Lektüre erleichtert. Aufgefallen ist uns nur, daß in der Ueberschrift cap. 47 nesciens stehen geblieben ist, statt des grammatisch richtigen nescientem. Im übrigen ist der Druck schön, rein und correct; dankenswerth ist namentlich die Beifügung der Schriftcitate. — Sache des theologischen Leserkreises wird es nun sein, durch freundliche Aufnahme dieser kleinen Gabe den Beweis zu liefern, daß ähnliche Editionen auf die nothwendige Unterstützung rechnen dürfen.

Linsenmann.

4.

Männerchöre ꝛc. Unter Leitung des Dr. **E. Hauschild** gesammelt ꝛc. Zweite verm. u. verbess. Auflage. Basel 1868. Pr. 2 fl. 20 kr.

Ueber die poetische Seite dieser Gesänge wollen wir uns nicht auslassen. Die Sammlung ist ja für Kreise bestimmt, deren religiöse Richtung von Geschmacklosigkeiten selten ganz frei sein kann. Auch die hier beliebte Praxis, profane Weisen mit religiösen Texten zu versehen und letztere nach ersteren singen zu lassen (z. B. „die Missionsnacht" Nr. 79 nach: „Stumm schläft der Sänger"; „Lobt den Herrn es naht" ꝛc. Nr. 112 nach: „Auf und laßt die Fahnen fliegen"; oder: „Gesegnet sei das Friedenswort" Nr. 102 nach: „Steh' ich in finstrer Mitternacht" u. s. f.) haben wir unter ähnlichem Gesichtspunkt zu fassen. Wir können auch diese Sammlung blos einiger darin enthaltenen

Chöre wegen, die katholisches Eigenthum sind, hier berücksichtigen und begnügen uns, den übrigen musikalischen Inhalt mit wenigen grammatikalischen Bemerkungen zu berühren, wollen indessen gerne bezeugen, daß die ganze aus 249 Nummern bestehende Collektion durch Vertretung B. Kleins u. A. im Allgemeinen nicht ohne musikalischen Werth ist, wozu allerdings die Originalien und Arrangements Dr. H.'s ihrerseits den bescheideneren Theil beitrugen. Namentlich hat er sich ohne Weiteres von strengeren Kunstanschauungen ab-, und jenen freieren zugewendet, die bekanntlich eben nicht viel musikalisches Zartgefühl bewahrt haben. Und doch giebt es gewisse Sätze der ernsteren Musik, die nach unserer Ansicht auch drüben unverlierbar sein sollten. Zu ihnen rechnen wir unbedingt die Regeln in Betreff der Behandlung dissonanter Töne, mit denen edlere Musik steht und fällt.

Ein unvorbereiteter Vorhalt gilt der bessern Schule stets als innerer Widerspruch, weil ihr Vorhaltsbegriff die Bindung wesentlich verlangt. Wenn also in Nr. 157 z. B. (Takt 2) der zweite Tenor sein as der Terze g, ohne weitere Vermittlung einfach vorhält, so kann nur die freiere Richtung späterer Zeit Solches ohne Widerspruch hinnehmen. Der Fall wiederholt sich im Stück noch dreimal und hat in 142 (Takt 24) ein noch verwerflicheres Seitenstück. In ähnlicher Weise ist S. 83 Takt 7 ein Nonakkord frei, d. h. ohne Vorbereitung eingeführt, während die strengere Regel auch ihn nur in gebundener, d. h. in Vorhalts-Form gestattet. Ein freier Eintritt der Septime gehört nach ihr wiederum zu den Unmöglichkeiten, wie ihr auch die Auflösung der Septime nur dann in Ordnung erscheint, wenn sie stufenweise abwärts geschieht. Gegen Beides ist S. 36 (Takt 5) und S. 253 (letzte Col. Takt 1—2) gefehlt; hier ist die

Septime zwar stufenweise, aber auf- statt abwärts und dort zwar abwärts, aber sprung- statt stufenweise fortgeleitet. Für wahre Euphonie scheint überhaupt H. wenig Sinn und Geschmack zu haben, sonst müßte er weiterhin Anstand nehmen, Männerstimmen in Verhältnisse zu rücken, in denen sie selbst mit Nachhülfe aller Kunst kaum mehr in aesthetisch befriedigender Weise sich aussprechen können (man vergleiche in dieser Beziehung besonders Nr. 34, 176, 228 oder die Arrangements in Nr. 179 u. s. w.), oder durch Intervalle, wie den Triton h—f (Nr. 237 vorletzter Takt), Septimen, Oktaven (Nr. 239 Takt 7—8 u. 11—12), ja Nonen (Nr. 182) hindurchzuführen, die weder Sänger noch Zuhörer freundlich ansprechen können. Die vielen ungerechtfertigten Quintenparallelen halten wir kaum der Aufzählung werth.

Bei Nr. 4: „Allein Gott in der Höh' sei Ehr" sagt der Herausgeber kurzweg: „Choral von Hans Kugelmann um 1540". Abgesehen von der Frage, ob Dezius oder Kugelmann dießfalls Recht erhält, kann und darf mit obiger Angabe nur die rhythmische Formirung und die Einpassung des deutschen Textes von Dezius durch diesen oder durch Kugelmann gemeint sein, denn die Melodie ist eine uralte katholisch-liturgische und gehört den ersten Sätzen des Gloria tempore paschali an, wie aus jedem nächstbesten Graduale Romanum zu ersehen ist. Ebenso überschreibt H. Nr. 135 („O laß uns ꝛc nach Mel.: Vom Himmel hoch, da komm ich her") einfach mit Dr. Martin Luther. Aber selbst protestantische Hymnologen vom Fach sind über die Autorschaft dieses Liedes nicht einig. Das vorreformatorische Alter dieser Melodie läßt sich allerdings bis jetzt noch nicht beweisen (die Angabe Hartigs: „Phil. de Vitry 1361" bei Meister, das kathol. Kirchenlied S. 219 ist nicht erhärtet und die

dießfallsigen Versuche des „Katholik" von 1851 — S. 497 — sind gerade auch nicht durchschlagend), allein, wenn sie gleich schon im protestantischen Magdeburger Gesangbuch von 1540 enthalten ist, so finden wir sie doch auch schon im katholischen Leisetrittschen Gesangbuch von 1567 und es möchte uns nicht wahrscheinlich erscheinen, daß sich Leisetritt bei dem um die Zeit der Edition seines Buches schon ziemlich geschärften Gegensatz der beiden Confessionen hätte erlauben dürfen, eine von dem Haupt der Protestanten für deren Cult componirte und dabei viel gesungene Melodie in sein katholisches Gesangbuch aufzunehmen und sie dem katholischen Volk für seine Gottesdienste zu bieten; viel probabler erscheint uns die andere Annahme, daß Leisetritt fragliche von den Protestanten auch gebrauchte Melodie nur aufgenommen hat, weil sie katholisches Eigenthum ist und schon vor Luthers Abfall in der katholischen Kirche gesungen wurde, daß er also blos ein Eigenthum der katholischen Kirche requiriren und dessen Besitz ihr für die Zukunft sichern wollte. Nr. 129 enthält die Melodie von Adoro te devote, welche im Cantarium St. Galli (1845) steht und schreibt sie dem alten Orlando di Lasso zu. Das dürfte doch ein kleiner Anachronismus sein, dem wir freilich auch anderwärts schon begegneten. Wer meint, Orlando hätte eine derartige Cantilene mit solch geschlossener Ordnung der Stufenfortschreitungen und Cadenzen (II — $\frac{6}{4}$ I also mit frei eintretender Quarte — V — I) geschrieben, der kennt sich in der Geschichte der Musik doch wohl nicht recht aus, und nur dem höchst mangelhaften Musikgeschichtsunterricht an den meisten unserer dießfalls in Betracht kommender Schulen ist es vielleicht zu danken, daß solche historische Undenkbarkeiten in Curs kommen und gläubiges Ohr finden konnten. Selbst

die Motette »Dixit autem«, welche auf den Zusammenhang moderner Tonarten nach dem Quintenzirkel hindeuten soll (Ambros, Gesch. III, 357), kennt solche durchaus moderne Abrundungen nicht. Aehnlich steht es mit der Chromatik des 16. Jahrhunderts. Wir finden in dieser Beziehung allerdings frappante Beispiele (vgl. z. B. nur Ambros l. c.), aber diese sind und bleiben eben Ausnahmen, die fragliche Regel nur bestätigen. Orlando und Palestrina waren ihrem innersten Wesen nach durch und durch Diatoniker und wenn ihnen harmonische Rükungen eine chromatische Linie nahe legten, so vertheilten sie solche, wie alle ihre Zeitgenossen, bekanntlich regelmäßig auf verschiedene Stimmen, statt sie einer und derselben Stimme zu belassen. Der schlecht beleumundete (praktisch wohl von keinem Meister mehr als von Händl verwendete) unharmonische Querstand (relatio non harmonica) verdankt fast in allen Fällen gerade diesem Gesetz der Theilung der chromatischen Linie seine Entstehung und relative Berechtigung. Wenn also z. B. das Adoramus (Nr. 18), in welchem der Baß b—h—c—cis—d singt, dem Meister von Präneste zugeschrieben wird, so können wir es schon aus vorhin genanntem Grund nicht zugeben, abgesehen davon, daß von Proske längst dargethan ist, daß Palestrina nur jenes einzige Adoramus componirt hat, welches Proske mittheilt und welches mit der in Rede stehenden Composition lediglich Nichts gemein hat, vgl. Proske Mus. div. II, XLIV.

Der Bearbeiter von Nr. 143 heißt nicht „Graf", sondern Greef und hat nicht „nach alten Handschriften gesetzt", sondern wie er selber sagt, nur „nach Handschriften" gearbeitet (vgl. Geistl. Männerchöre von W. G., Essen 1851, Heft I., S. 25, die ohne Zweifel aus Com-

mers **Musica sacra II**, 19, wo das Lied unſeres Wiſſens erſtmals veröffentlicht wurde, geſchöpft haben), und ſeine Bearbeitung beſteht einfach in der Beifügung eines erſten Baſſes; denn das Lied iſt urſprünglich dreiſtimmig. Auch bezweifelt Commer die Autorſchaft des Cordan's nicht, wohl aber Lück, doch nicht zu Gunſten Paleſtrina's, ſondern Menegali's, ohne indeſſen die Frage, die er ohnehin nach dem Inhaltsverzeichniſſe noch offen läßt, damit entſchieden zu haben, denn auch er giebt niemals ſeine Quellen an. Orlando di Laſſo iſt nicht 1592, ſondern 1594 geſtorben. Ob die (hier in Nr. 150 ſchlecht harmoniſirte) Melodie von „O sanctissima« wirklich „venetianiſch" iſt, wiſſen wir nicht (gewöhnlich hält man ſie für eine ſicilianiſche Schiffermelodie); ſicher iſt jedenfalls, daß ſie nicht von Paleſtrina ſein kann, wie im Augsburger Geſangbuch (»Laudate«, Nr. 97) noch im Jahre 1859 angegeben wird.

Zeller.

Corrigenda:

S. 4. Anm.: qu. 63 a. 1. c. u. 85 a. 1. c. ſtatt: qu. 73 u. 85.
„ 5. Zeile 12 von unten: und zwar ſtatt: h. e.
„ 6. Zeile 17 von oben: Art. 3 c. ſtatt: Art. 2.
„ 6. Zeile 18 von oben: doni ſtatt: boni.
„ 25. Anm.: Prol. IV. c. II. nr. 3 cf. Prol. IV. c. III. nr. 8 ſtatt: Prol. II. etc.
„ 26. Zeile 15 von unten: concreten ſtatt: conrecten.
„ 28. Anm.: De gr. pr. h. ſtätt: De gr. prol.
„ 35. Zeile 17 von oben: ſind in der ſtatt: ſind nicht in der.
„ 54. Zeile 8 von oben: reluctantem ſtatt: relactantem.
„ 57. Zeile 1 von oben: vorgeſchwebt ſtatt: vorgeſchrieben.
„ 57. Zeile 7 von oben: istud ſtatt: istod ad.
„ 58. Zeile 11 von oben: in ordine ad finem sibi connaturalem ſtatt: in ordinem connaturalem.
„ 61. Zeile 8 von oben: in ſtatt: an.
„ 64. Anm.: Zeile 2 von unten: tristitia ſtatt: tristia.
„ 66. Zeile 2 von oben: die Freiheit von der Concupiscenz ſtatt: die Concupiscenz.

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Zukrigl, D. v. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Einundfünfzigſter Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1869.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Druck von H. Läupp in Tübingen.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Die justitia originalis.

Von Prof. Dr. Kuhn.

Den menschlichen Urstand fassen die anerkannt katholischen Theologen übereinstimmend als übernatürlichen Gnadenstand auf. Diese Auffassung stellt sich als die richtige Mitte zwischen zwei Extremen dar, von denen das eine das pelagianische, das andere das reformatorisch-bay'sche ist.

Die pelagianische Auffassung kennzeichnen zwei Bestimmungen, die in engem Zusammenhang mit einander stehen. Ihr zufolge ist der Mensch, wie er aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen, lediglich mit dem Vermögen der Vernunft und des freien Willens ausgestattet. Er kann die Wahrheit, und also insbesondere daß Gott ist und was er ist erkennen; er kann das Gute wollen und also auch Gott lieben. Gotteserkenntniß aber und Gottesliebe als habituelle Beschaffenheiten seines Geistes und Willens kommen ihm von vornherein, d. i. vor dem selbstthätigen

Gebrauche seiner Vermögen, nicht zu; solche Gerechtigkeit oder Rechtbeschaffenheit kann nur das Ergebniß des rechten Gebrauchs seiner Geistes- und Willenskraft sein [1]).

Das ist die erste, der pelagianischen Ansicht wesentliche Bestimmung. Daran schließt sich von selbst die andere an: daß nämlich der erste Mensch, wie jeder andere, in geistig sittlicher Beziehung lediglich als individuelle Person für sich zu betrachten sei. Ist nämlich dem ersten Menschen nur das Vermögen der Gerechtigkeit, nicht aber auch zugleich (habituelle) Gerechtigkeit von Gott verliehen, kann und soll er sich diese vielmehr selbst erst erwerben, so ist er noch viel weniger als Träger einer solchen Gerechtigkeit für andere, für alle seine Nachkommen gedacht, sondern erscheint lediglich als deren Vorgänger in dem Gebrauche seiner Vermögen, dessen Beispiel sie reizen und zur Nachahmung auffordern könnte. Nur in solchem Sinne kann er ihnen nützen oder schaden. So fällt also, wenn von jener ersten Bestimmung ausgegangen und eine dem Adam und in ihm seinem ganzen Geschlechte verliehene Gerechtigkeit geläugnet wird, die Voraussetzung und der Grund gänzlich hinweg, von dem aus allein von einer Erbsünde die Rede sein kann. Adam ist nach der Anschauung der Pelagianer (und Rationalisten) nur in physischer Beziehung der Gattungsmensch, in geistig sittlicher Beziehung steht er lediglich für sich allein da, und kann in dieser Beziehung keinerlei maßgebender Einfluß seines Thuns auf die andern, auf seine Nachkommen, angenommen werden.

Daß die Pelagianer, wenn sie von einer göttlichen Begnadigung des ersten Menschen dem innern Menschen nach

---

1) S. meine Gnadenlehre I. S. 12. Anm. 1.

nichts wissen wollen, auch von einer solchen dem äußern Menschen nach, d. i. von leiblicher Immortalität und Impassibilität, nicht reden, sondern mit aller Entschiedenheit behaupten, Adam würde, auch wenn er nicht gesündigt hätte, gestorben sein, ist selbstverständlich und soll hier nur nebenbei bemerkt sein.

Der pelagianischen Auffassung tritt die reformatorisch-bay'sche, wie die katholische Lehre entgegen. Beide sind entschieden antipelagianisch; aber sie sind dieß nicht in derselben Weise, sondern treten unter sich selbst wieder in einen scharfen Gegensatz. Gemeinsam gehen sie über die pelagianische Auffassung hinaus. Sie lassen den ersten Menschen nicht etwa nur mit den Vermögen der Vernunft und des freien Willens, sondern überdieß noch mit guten Beschaffenheiten derselben ausgestattet ins Dasein treten, und betrachten diese letztern göttlichen Gaben als solche, welche in Adam dem ganzen Geschlechte verliehen waren. Das ist der den genannten beiden Lehrsystemen gemeinsame antipelagianische Standpunct. Sowie es sich nun aber um die concrete Auffassung oder nähere Bestimmung jener ursprünglichen habituellen Beschaffenheiten (justitia originalis), nämlich um die Frage handelt, wie sich dieselben zu der menschlichen Natur, zu dem Begriff und Wesen des Menschen verhalten, so gehen sie nach entgegengesetzten Richtungen auseinander, und schreitet der reformatorisch-bay'sche Gedanke über die Linie der Wahrheit weit hinaus und in das andere Extrem hinüber. Daß aber eine principiell verschiedene Auffassung des status justitiae originalis in consequenter Verfolgung die daran sich anschließenden Lehrstücke von dem status peccati originalis und von der translatio ab hoc statu in statum gratiae et adoptionis filiorum dei per secundum

Adam Jesum Christum, Salvatorem nostrum (Trid. sess. VI. cap. 4) wesentlich afficiren und zu scharfen Gegensätzen in der Auffassung und Erklärung derselben hintreiben müsse, ist unmittelbar einleuchtend und dogmengeschichtlich constatirt.

Nach der reformatorisch-bay'schen Lehre [1]) gehört die Gerechtigkeit — die genannte habituelle Beschaffenheit in Geist und Willen — zur Natur, zum Wesen des Menschen; ohne sie ist er nicht wahrhaft Mensch, dieses über alle Erdengeschöpfe erhabene, Gott ebenbildliche Wesen, zu dem er geschaffen ist (1. Mos. 1, 26).

In dieser Bestimmung fließen zwei ganz verschiedene Gedanken in einander, die man sorgfältig auseinander halten muß. Nach dem Wortlaut zu urtheilen, könnte man glauben, es wolle dieß — und nur dieß — gesagt werden: Gerechtigkeit ist eine natürliche, physische, nicht eine übernatürliche (im weitern Sinne) oder moralische Beschaffenheit des Menschen. Aber wiewohl dieser — grundfalsche und philosophisch wie theologisch gleich unerträgliche — Gedanke bei der Unklarheit, in welcher sich die ganze Auffassung bewegt und die sie characterisirt, immerhin nicht bestimmt abgewiesen ist, so ist doch das, worauf eigentlich hingezielt werden will, etwas anderes. Es soll die Ausstattung des Menschen mit Gerechtigkeit als eine ihm gebührende, von der Idee des Menschen als Vernunftwesen und Ebenbild Gottes unzertrennliche und in diesem Sinn natürliche Gabe begriffen werden.

Betrachten wir jetzt die beiden so eben bezeichneten Ge-

---

1) Die ausführliche Darstellung dieser Lehre und ihres Gegensatzes zur katholischen s. in der Gnadenlehre I. §. 22 u. 23.

danken, jeden für sich, etwas näher. Wenn die reformatorisch-bay'sche Auffassung die ursprüngliche Gerechtigkeit als zur Natur oder zum Wesen des Menschen im erstern Sinne gehörig begreift, so stellt sie sich damit in den denkbar schärfsten Gegensatz zu der pelagianischen Auffassung des ersten Menschen, und es begegnet ihr, was das bekannte und viel gebrauchte, weil eben immer wieder anwendbare Wort sagt: incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdim. Ein besseres Verständniß und eine besonnere Würdigung der pelagianischen Aufstellung würde jene Ueberspannung verhütet haben. Nicht darin liegt der Irrthum der Pelagianer, daß sie von der menschlichen Natur die Gerechtigkeit des Menschen als nicht zu ihr gehörig unterscheiden, sondern vielmehr darin, daß sie den ersten Menschen, das unmittelbare Geschöpf Gottes, als bloße menschliche Natur auffassen und ihn entblößt von jeder moralischen Qualität in dieses Dasein gesetzt sein lassen, damit er sich sofort in freier Willensentscheidung gut qualificire. Man mag menschliche Natur und menschliche Gerechtigkeit noch so scharf unterscheiden, so schließt das doch die Annahme eines habitus justitiae als der jener am Anfang von dem besondern göttlichen Wohlwollen zu Theil gewordenen Mitgift nicht aus. Das läugnet der Pelagianismus und darin besteht sein Irrthum. Nimmt man nun diesen habitus justitiae dergestalt in die menschliche Natur herein, daß man ihn als deren Integration oder Ausbau betrachtet, so verwischt man den unter allen Umständen aufrecht zu erhaltenden Unterschied zwischen dem physischen und moralischen Sein des Menschen, zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem, und setzt dem pelagianischen Irrthum, statt der Wahrheit, nur einen andern, womöglich noch gröbern Irrthum entgegen.

Seinem ſubſtantiellen Weſen nach beſteht der Menſch aus Leib und Seele, aus einem ſterblichen Leibe und einer ſinnlich vernünftigen Seele. Als perſönliches Subject und Geiſt aber, der er iſt, beſitzt er in ſeiner Vernunft (Intellect) das Vermögen, die Wahrheit zu erkennen, und in ſeinem freien Willen das Vermögen, der Vernunft gemäß ſich zu beſtimmen, wenn er will. Mag ſeine Vernunft auch in Folge der Sünde getrübt, ſeine Willenskraft geſchwächt ſein, immer und unter allen Umſtänden iſt und bleibt er ein Vernunftweſen mit freiem Willen, ſo daß ihm niemals weder der Irrthum noch die Sünde zur unausweichlichen Nothwendigkeit werden kann. Das iſt die unwandelbar ſich gleichbleibende Natur des Menſchen, des Gerechten ebenſo wie des Ungerechten oder Sünders. Von dieſer ſeiner Natur und Weſenheit iſt der Inhalt oder Gehalt jener höchſten Vermögen derſelben, wir meinen Einſicht, Weisheit, Liebe, Gerechtigkeit u. ſ. w., wie nicht minder ihr Gegentheil, zu unterſcheiden. Ob wir die genannten poſitiven Eigenſchaften (Vollkommenheiten) dem Menſchen am Anfang von oben eingeflößt und mitgegeben oder als von ihm durch den rechten Gebrauch ſeiner Vermögen erworben denken — macht im Allgemeinen keinen Unterſchied: immer ſind ſie etwas ganz anderes als ſeine Natur, nämlich ein Accidens zu derſelben — um bei dieſem, freilich ſehr unbeſtimmten ſcholaſtiſchen Ausdruck vorerſt ſtehen zu bleiben. Wenn alſo der Pelagianismus auf dieſe fundamentale Unterſcheidung Gewicht legte, ſo hat er darin recht. Wenn er aber von einer urſprünglichen, dem Menſchen unabhängig von ſeinem ſelbſtthätigen Vermögensgebrauch eigenen Gerechtigkeit nichts wiſſen wollte, ſo iſt das etwas anderes und vom Standpunct der poſitiven chriſtlichen Lehre als Irrthum zurückzu-

weiſen. Er konnte die manichäiſche Annahme einer guten, aus ſich ſelbſt unfreiwillig zu guten Werken treibenden Natur verwerfen, aber er durfte die urſprüngliche menſchliche Natur nicht auf ihre bloße Subſtantialität reduciren und ihr jede von Haus aus innewohnende Güte abſprechen. Iſt die dem Menſchen urſprünglich mitgegebene Gerechtigkeit nicht als gute Natur, als eine phyſiſche Eigenſchaft im Sinne des Manichäismus zu denken, ſo folgt daraus nicht, daß eine ſolche überhaupt nicht anzunehmen ſei, denn ſie kann als moraliſche (übernatürliche) Vollkommenheit gedacht werden.

War alſo das Mittel, mit dem die Pelagianer dem Manichäismus begegneten, indem ſie alle und jede dem Menſchen von vornherein eigene Gerechtigkeit läugneten, zu draſtiſch, ſo wird man daſſelbe von der Art und Weiſe ſagen müſſen, wie die reformatoriſch-bay'ſche Lehre dem Pelagianismus entgegentritt. Um die urſprüngliche Gerechtigkeit als gute Natur zu beſeitigen, iſt es freilich das einfachſte und wirkſamſte, alle urſprüngliche Gerechtigkeit zu läugnen; und umgekehrt, um dieſer Negation, die nur eine ſelbſterworbene, aus freier Selbſtbeſtimmung hervorgehende, nicht aber eine vorausgehende und urſprüngliche Gerechtigkeit anerkennen will, recht gründlich und radical zu begegnen, iſt es am einfachſten, ſie als zur Natur des Menſchen gehörig zu fordern. Ob man aber damit nicht dem Manichäismus das Wort redet und von einem Extrem in das andere fällt?

Wo vom Menſchen als einem mit Vernunft und Willensfreiheit begabten und zu einem ewigen Leben in Vereinigung mit Gott beſtimmten Weſen die Rede iſt, muß man von vornherein Phyſiſches und Moraliſches, Natürliches und Uebernatürliches unterſcheiden. Als dieſes Weſen kann

der Mensch gut und bös sein. Nehmen wir nun an, daß er das eine oder andere wirklich sei, so sind das in jedem Falle, also auch wenn wir von ursprünglicher Gerechtigkeit oder von Ursündhaftigkeit reden, Eigenschaften ganz anderer Art, wie Schön- oder Häßlich-, Gesund- oder Krankſein. Diese letztern Eigenschaften stehen außer Zusammenhang mit seinem Willen und Willensgebrauch — oder doch nicht in einem unzertrennlichen Zusammenhang mit demselben — und berühren seine Bezüge zu Gott und seiner ewigen Bestimmung nicht, wie die erstern. Eben deßhalb aber, weil die Eigenschaften des Gut- oder Bössseins ganz anderer Art sind als die des Schön- oder Häßlichseins, kommen ihnen auch andere Prädicate zu, und bezeichnen wir sie im Gegensatz zu den physischen oder natürlichen als moralische oder übernatürliche — dieß Wort im weitern Sinne genommen. Wo immer also von Gerechtigkeit oder Sünde die Rede ist — Urgerechtigkeit und Ursünde nicht ausgeschlossen — werden wir niemals sagen dürfen, daß sie zur Natur des Menschen gehören, de natura seu essentia hominis seien. Solche Vermischung des Physischen und Moralischen, des Natürlichen und Uebernatürlichen ist principiell verwerflich. Kann doch selbst die in der rectitudo oder justitia originalis mitbegriffene leibliche Immortalität und Impassibilität nicht als Natur- oder Wesenseigenschaft des Menschen begriffen werden, weil dieß die Annahme in sich schlöße, es sei durch die Sünde, die deren gänzlichen Verlust nach sich zog, die Natur und das Wesen des Menschen alterirt, ein anderes geworden — ein Satz, den die Scholastiker bekanntlich wie aus einem Munde verwerfen.

Wenn nun die katholischen Theologen der reformatorisch-bay'schen Lehre: die justitia originalis sei de natura et

essentia hominis, näher, sie sei die integratio seiner Natur, entgegentretend behaupten, sie sei vielmehr etwas Uebernatürliches, ein Accidens ad naturam, das ohne deren wesentliche Beschädigung auch wegfallen könne; so drückt das, in diesem Gegensatze ausgesprochen, nur erst den ganz allgemeinen Gedanken aus: die justitia originalis ist etwas Moralisches, Uebernatürliches. Dabei bleibt vorerst noch ganz dahingestellt, von welcher Art dieses moralische Gut sei. Angenommen aber, es sei eine Gnadengabe, durch die der Mensch mit einer Vollkommenheit (Gerechtigkeit) von vornherein begabt worden, welche diejenige schlechthin übersteigt, die er sich durch seinen eigenen Vermögensgebrauch jemals anzueignen vermöchte; so wird man sich auch sogleich sagen müssen, daß dieselbe etwas Uebernatürliches in einem andern und höhern Sinne sei. Es erscheint, unter jener Voraussetzung, die justitia originalis als ein Uebernatürliches im engsten und eigentlichsten Sinne des Wortes, im Unterschied und Gegensatze nämlich zu einer justitia (virtus) acquisita, die, ungeachtet ihrer Eigenschaft als eines moralischen oder übernatürlichen Seins, doch insofern eine natürliche genannt werden muß, als sie aus dem blos natürlichen Vermögensgebrauch des Menschen hervorgehen-könnend gedacht wird.

Somit bliebe, auch nachdem man jenem in jedem Betracht verwerflichen Gedanken: Gut- oder Gerechtsein, d. i. die justitia originalis, gehöre zur Natur des Menschen, bereits den Abschied gegeben, immer noch die Annahme möglich: unter ihr sei nicht eine übernatürliche Gnadengabe sondern ein donum homini debitum et naturale zu verstehen. Und das ist es denn auch, was, wie schon bemerkt, die reformatorisch-bay'sche Lehre eigentlich will; mit diesem

Gedanken tritt sie der übereinstimmenden Doctrin der Scholastiker entgegen.

Um nun diesen Gegensatz in ein möglichst klares Licht zu stellen, und zu zeigen, auf welchem positiven Grunde es beruhe, wenn die katholische Lehre die justitia originalis als eine übernatürliche Gnadengabe aufgefaßt wissen will, haben wir abermals auf die pelagianische Auffassung zurückzugreifen.

Die pelagianische Auffassung der Natur des Menschen ist eine ganz abstracte und genügt der Idee des von Gott geschaffenen Menschen nicht. Sie läßt darin eine Lücke, die in der einen oder andern Weise ausgefüllt werden muß. Deßhalb traten ihr die katholische wie die reformatorisch-bay'sche Lehre auch gemeinsam entgegen. Es ist ganz abstract und keiner Wirklichkeit, keinem thatsächlich wirklichen Zustande des Menschen entsprechend, wenn ich ihn, auf sein höheres Wesen angesehen, lediglich mit den Vermögen der Vernunft und des freien Willens ausgestattet denke und von allem Inhalt und Gehalt derselben absehe. Der Mensch in concreto ist nie bloßer Geist, bloße Person; er ist immer bestimmter Geist, so oder anders gestimmt, nämlich vernünftig oder thöricht gesinnt, gut oder bös gewillt. Mit seinem Personsein ist immer etwas verbunden, wodurch es sich ausweist, was für eine Person er ist. Wir nennen das seine (geistig-sittliche) Persönlichkeit. Auch der von Gott geschaffene Adam ist nicht als ein Abstractum menschlicher Natur, sondern als so oder so beschaffener Mensch zu denken. Als unmittelbar göttliches Geschöpf kann aber das Vernunftwesen, das der Mensch ist, nur als recht oder so beschaffen gedacht werden, daß er, noch ganz abgesehen von der Gnade seines Schöpfers für die er

empfänglich ist, in seiner Vernunft mit einem Lichte der Wahrheit und in seinem Willen mit einer Neigung zum Guten versehen ist. Wäre er anders beschaffen, etwa mit gegen die Vernunft rebbellirender Sinnlichkeit und blind für die Wahrheit, so wäre er nicht recht geschaffen, weil diese seine Beschaffenheit nicht im Einklang stände mit seiner Bestimmung zu einem ewigen Leben in Vereinigung mit Gott, ein Moment, das von dem Begriff des Menschen als eines persönlichen Vernunftwesens unzertrennlich ist.

Aber jener Begriff des blos natürlich guten Menschen mit der ihm als Vernunftwesen entsprechenden Disposition für die Erkenntniß der Wahrheit und die Liebe zur Tugend deckt die Beschreibung nicht, welche die göttliche Offenbarung in der hl. Schrift vom ersten Menschen gibt. Ihre Abbildung desselben ist eine glänzendere und farbenreichere. Gott schuf die Menschen, sagt die heil. Schrift, nach *seinem* Bilde, nach *seiner* Aehnlichkeit, daß sie herrschen über alle Erdengeschöpfe. Ferner werden von den Theologen citirt: Ecclesiastes 7, 30: Deus fecit hominem rectum; Ecclesiasticus 17, 1. 2: Deus creavit de terra hominem ... et secundum se vestivit illum virtute; Ephes. 4, 24: induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis; Coloss. 3, 10: induentes novum hominem, qui renovatur in agnitionem secundum imaginem ejus, qui creavit illum. Auf eine nähere Auslegung dieser sämmtlichen Schriftstellen, die sehr bestritten ist und selbst bei den katholischen Theologen vielfach variirt, lassen wir uns nicht ein. Estius, in seinem Commentar zu den Sentenzen des Lombarden, meint, daß sie insgesammt das nicht *stricte* beweisen, was wir als katholische Wahrheit festhalten, daß nämlich der Mensch in

gratia, in rectitudine supernaturali geschaffen sei; und daß man sie nur deßhalb in solchem Sinne auszulegen berechtigt sei, weil der consensus fast aller Väter hinzukomme, die einstimmig jenes als positive Wahrheit aussprächen [1]). Nur auf die biblische Hauptstelle, welches die zuerst angeführte ist, wollen wir näher eingehen.

Betrachten wir diese Stelle aus dem rein sprachlichen Gesichtspunct, so läßt sich wohl kaum bestreiten, daß die Ausdrücke Bild und Aehnlichkeit an und für sich genommen gleichbedeutend sind. Das sprechen auch viele und angesehene ältere katholische Theologen mit allem Nachdruck aus, wie Pererius (lib. 4. in Genes. p. 474), Joh. Steph. Menochius (annot. in Genes. 1, 26), Emmanuel Sa, Cornelius a Lapide u. A. Nach solchen Erklärungen haben protestantische Theologen wie Joh. Gerhard [2]) eifrig gesucht, in der Meinung, darin eine Uebereinstimmung mit ihrer eigenen Auffassung zu finden, der zufolge die Unterscheidung von Natur und Gnade, Natürlichem und Uebernatürlichem auf den menschlichen Urstand nicht anwendbar sein soll. Allein das folgt aus jener Annahme noch keineswegs. Jene Theologen waren nicht gemeint, die Stelle 1 Mos. 1, 26 in dem Sinne zu erklären: laßt uns Menschen machen nach unserm Bilde oder unserer Aehnlichkeit. In der Häufung der Ausdrücke erblickten sie eine Steigerung des jedem derselben für sich eigenthümlichen Gedankens. So sagt treffend Em. Sa: ad imaginem nostram, ad similitudinem nostram, h. e. ad imaginem nostram *perquam similem*, und Cornel. a Lapide erklärt: ad imaginem et similitudinem, i. e. ad

1) In 2 sent. dist. 25. §. 1. (p. 232 seq. ed. 3. Neapol. 1720); cf. §. 6. und dist. 16. §. 2. §. 6.

2) Confessio catholica pag. 1370. (Francofurt. et Lips. 1679.)

imaginis similitudinem, ut habetur Sap. cap. 2. v. 24, hoc est, ad imaginem similem vel simillimam. Sie erklären alſo: laſſet uns Menſchen machen uns ganz, ſprechend, gleichſam zum Verwechſeln ähnlich. Man muß ſich nun fragen, wie der Menſch beſchaffen zu denken ſei, um dieſer Schilderung ſeiner Schöpfung zu entſprechen, um von ihm ſagen zu können, daß er Gott, der die abſolute Weisheit, Güte und Macht actu iſt, ſprechend ähnlich oder ebenbildlich ſei. Der pelagianiſche Menſch, daß ich ſo ſage, iſt dieß doch gewiß nicht. Er, der nur erſt mit dem Vermögen der Erkenntniß der Wahrheit und dem Vermögen der Erwählung des Guten ausgerüſtet, aber innerlich noch ganz unentſchieden, zwar nicht zum Böſen, aber auch nicht zum Guten geneigt iſt, iſt Gott nicht ebenbildlich oder ähnlich, geſchweige ſprechend ähnlich. Aber ſelbſt auch von dem natürlich guten Menſchen, wie wir ihn oben nach Thomas beſchrieben haben, wird man in Wahrheit nicht ſagen können, daß er Gott ganz ebenbildlich oder ähnlich ſei, wenn er als ſolcher zur Erkenntniß der Wahrheit und zum Wollen des Guten nur erſt an- und aufgelegt, aber noch nicht habituell weiſe und gut iſt. Folglich deutet jener Ausſpruch der hl. Schrift, dem zufolge der Menſch Gott ganz ebenbildlich geſchaffen worden, auf eine andere und höhere (übernatürliche) Güte deſſelben; und eben dieſe Auslegung muß ſich uns um ſo mehr empfehlen, je leichter ſich erkennen läßt, daß jene natürliche Güte oder Vollkommenheit noch nicht diejenige iſt, der der Menſch überhaupt fähig und für die er, unter Vorausſetzung der erſtern, unmittelbar empfänglich iſt, wenn Gott ihn derſelben nach ſeinem Wohlgefallen theilhaftig machen will.

Ging man, wie das von den meiſten Vätern geſchieht, von dem Gedanken aus: nicht nur überhaupt oder irgend-

wie sich ebenbildlich, sondern vollkommen ebenbildlich wollte Gott den Menschen schaffen und hat er ihn geschaffen, oder wie Estius (in 2. sent. dist. 16. §. 6) sagt: fecit Deus hominem ad imaginem suam *non qualemcunque*, *sed valde similem* et exemplari suo pulchre respondentem — so unterschied man eben damit zwischen Ebenbildlichkeit oder Aehnlichkeit überhaupt, d. i. einer Verwandtschaft des Menschen mit Gott, die dieß nur in irgend welcher, wenn auch noch ganz unvollkommener Weise ist, und einer solchen, die dieß in einer ganz bestimmten und ganz vollkommenen Weise ist; und es legte sich nun sehr nahe, diese von einander verschiedenen Eigenschaften für den theologischen Sprachgebrauch durch die beiden Schriftausdrücke Ebenbild und Aehnlichkeit zu fixiren und somit zu sagen: etwas anderes ist die Ebenbildlichkeit und etwas anderes die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott.

Aber was sind sie denn nun? Johannes von Damask[1]) faßt das, was die (griechischen) Väter bezüglich der Gottähnlichkeit oder vollkommenen Ebenbildlichkeit lehren, in den Satz zusammen: sita est illa in justitia, pietate, sapientia ceterisque virtutibus ac donis, quibus homines filii Dei efficiuntur; und die lateinischen Väter stimmen damit überein[2]). Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Weisheit u. s. w. sind Tugenden, geistige und sittliche Vollkommenheiten; sie sind nicht wesentliche oder physische Eigenschaften, sondern moralische oder übernatürliche Beschaffenheiten der menschlichen Natur. Als übernatürliche Beschaffenheiten im engern Sinne aber erscheinen uns jene Gaben der Kindschaft Gottes,

1) De fid. orthodox. lib. II. c. 12.
2) Estius in 2. sent. dist. 16. §. 6. p. 131.

wenn wir bedenken, daß die menſchliche Natur ſchon an ſich ſelbſt, vor und unabhängig von ihnen, in einer gewiſſen, wenn auch noch unvollkommenen, Weiſe Gott ebenbildlich oder ähnlich (oder ebenbildlich im Unterſchied von ähnlich) inſofern genannt werden muß, als ſie für ſolche Gaben empfänglich, für ihren Empfang an- und aufgelegt iſt, was nur der Menſch und kein anderes Erdenweſen iſt. Die menſchliche Natur, ſagen wir, iſt, noch ganz abgeſehen von der Gnade ihres Schöpfers, als ihm ebenbildlich zu denken. Freilich nicht die bloße, ſubſtantielle Natur mit ihren noch unentſchiedenen, leeren, nach entgegengeſetzten Seiten wendbaren, eines guten wie eines ſchlechten Inhalts fähigen Vermögen, ſondern die concrete menſchliche Natur mit ihrer natürlich guten Mitgift. Der rein natürliche Menſch mit ſeinem ſonnenhaften Geiſtesauge und der Neigung ſeines Willens zur Tugend erſcheint als ein wirkliches Ebenbild Gottes, wenn auch allerdings noch nicht als ſein vollkommenes Ebenbild, noch nicht als das, was er überhaupt ſein kann und wird und iſt, wenn ihm, der als Vernunftweſen und Ebenbild Gottes noch für eine ganz beſondere Bezeugung der göttlichen Liebe empfänglich iſt, dieſe Liebe, auf die er keinen Anſpruch hat und der er auch nicht ſchlechthin bedürftig iſt, wirklich zu Theil wird.

Der angegebenen Unterſcheidung, die ſich mit innerer Nothwendigkeit aus der patriſtiſchen Auslegung der obigen fundamentalen Bibelſtelle ergibt, begegnen wir nun auch bei allen katholiſchen Theologen, wiewohl ſie den Unterſchied zunächſt nur ganz im Allgemeinen kennzeichnen und in der Beſtimmung des erſten Gliedes vielfach von einander abweichen. So iſt es noch ganz allgemein, wenn der hl. Bernhard (de grat. et lib. arbitr.) erklärt: die Ebenbildlichkeit

beſtehe in der Freiheit des Willens, die Aehnlichkeit aber in der Freiheit nicht zu ſündigen, d. i. in ſolcher poſitiven Güte des Willens, oder, wie der Magiſter (lib. II. dist. 16. §. 4) ſagt, in der innocentia et justitia. Daß ſie aber unter dem letztern nicht eine blos natürliche Güte, die dem Menſchen auch ſelbſt durch die Sünde nicht völlig verloren geht, verſtanden wiſſen wollen, geben ſie bei der Erklärung des folgenden Verſes jener Schriftſtelle deutlich genug zu erkennen. In dieſem Vers 27 nämlich kommt der Doppelausdruck imago und similitudo nicht mehr vor, ſondern es wird einfach geſagt: Et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum — zum klaren Beweis, daß beide Ausdrücke an und für ſich gleichbedeutend gebraucht ſind. Sie aber erklären: die Schrift habe an dieſer Stelle nur das wiederholen wollen, was dem Menſchen immer verbleibt, dasjenige hingegen, was durch die Sünde verloren geht, zurückgehalten — ſachlich ganz gut, ſprachlich aber gewiß nicht. Die Schrift bezeichnet an der zweiten Stelle der Einfachheit wegen mit imago ganz daſſelbe, was ſie an der erſtern durch imago und similitudo ausdrückt, die übernatürliche Verwandtſchaft und Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott, die durch die Sünde verloren geht, während der Menſch auch nach ihr noch in einem gewiſſen unvollkommenen Sinne Gott ebenbildlich iſt und bleibt. Von den Spätern wird der Unterſchied insgemein dahin beſtimmt: imago refertur ad Naturam similitudo ad pietatem. So die Cölner Cenſur (contr. Monhem). Consistit enim, heißt es hier weiter, potissimum imaginis ratio in Natura, non in qualitatis repraesentatione; potius igitur in intelligendi et volendi Natura, quam in justitia. Bellarmin (de grat. prim. hom. c. 2) ſagt: imago ad Naturam in-

telligentiae et voluntatis, similitudo ad sapientiam et justitiam refertur. Die Zeugniſſe der Väter, bemerkt er nach deren Aufzählung, zwingen zu der Annahme: non esse omnino idem imaginem et similitudinem, sed imaginem ad Naturam, Similitudinem ad Virtutes pertinere, eine Unterſcheidung, die, wie geſagt, in der Schriftſtelle begründet, aber nicht darauf zu begründen iſt, als ob die beiden Ausdrücke dieß an und für ſich bedeuteten.

Hiemit iſt aber die Unterſcheidung von Natur und Gnade, und ſohin auch der Gegenſatz der katholiſchen Auffaſſung zu der reformatoriſch-bay'ſchen, welche dieſe Unterſcheidung bezüglich des menſchlichen Urſtandes verwirft, noch lange nicht genau und ſorgfältig genug beſtimmt. Um die Unterſuchung nach dieſer Richtung weiter zu führen, erſcheint es zweckmäßig, die zweite Stelle, an der die Geneſis von der Schöpfung des Menſchen ſpricht, ins Auge zu faſſen, nämlich 1. Moſ. 2, 7. Hier heißt es (nach der Vulg.): formavit igitur dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae. Mehrere Väter finden in dieſer Stelle den Gedanken ausgedrückt: durch die geiſtige Beſeelung ſeines aus irdiſchem vergänglichem Stoffe gebildeten Leibes ſei der Menſch zu dem lebendigen und unſterblichen Weſen geworden, das er im Unterſchiede von dem Thiere als einem blos animaliſch — mit Ausſchluß eines vernünftigen Geiſtes — belebtem Weſen iſt, und verſtehen unter dem spiraculum vitae den göttlichen, heiligen Geiſt als Quelle alles wahrhaft (übernatürlich) geiſtigen Lebens des Menſchen [1]). Es iſt jedoch nicht dieß

1) Cyprian. ep. 74 ad Pompej. Method. bei Epiphan. haer. Origen. Basilius de Spirit. S. c. 15. Exposit. Pslm. 84 zu den

ihre Meinung, als ob der Mensch ohne diesen Geist noch nicht Mensch, ein wirkliches und lebendiges Vernunftwesen, sondern etwa nur ein todter Erdenklotz oder ein rein sinnlich animalisches Wesen wie das Thier gewesen sein würde. Sie nehmen vielmehr die Natur des Menschen als Vernunftwesen zur Voraussetzung und wollen den Gedanken zum Ausdruck bringen, daß er durch den ihm am Anfang eingeflößten göttlichen Geist gleichsam über sich selbst, nämlich über sein natürlich geistiges Sein und Leben, auf eine höhere Stufe desselben erhoben worden sei. Weil aber diese Unterscheidung eines doppelten geistigen Seins und Lebens nicht so bestimmt und klar bei ihnen hervortritt, um die Meinung völlig auszuschließen, als ob der Mensch erst durch die Mittheilung des heiligen Geistes zum wirklichen Vernunftwesen geworden, und in einen Zustand erhoben worden sei, in dem er sich als solches zu bethätigen und zu einem ewigen Leben in Vereinigung mit Gott zu gelangen befähigt war; so hat sich auf jene patristischen Aussprüche eine Auffassung des menschlichen Urstandes zu begründen versucht, welcher die Mittheilung des hl. Geistes nicht als übernatürliche Gnadengabe, sondern als die natürliche und wesentliche Vollendung des Menschen, als die Vervollständigung (Integration) der menschlichen Natur erschien. Ohne den hl. Geist, meint Bajus, wäre die Seele des Menschen zwar wohl das belebende Princip des Leibes, dagegen in sich selber todt gewesen, weil ihr alle geistige, auf ein unsterbliches Leben abzielende

---

Worten: homo cum in honore esset. Gregor Naz. Orat. 4. de Pasch. Cyrill. Alex. in Joan. lib. II. c. 3. Hilar. bei Augustin contr. Julian. lib. II. c. 8. Ambros. Expos. Psalm. 128 serm. 10. u. A.

Kraft und Thätigkeit gefehlt hätte [1]). Nimmt man dies als wahr an, so folgt mit innerer, logischer Nothwendigkeit, daß die Gabe des hl. Geistes zur Herstellung des Menschen als vernünftiger Geist mit der Bestimmung zu einem ewigen Leben durchaus und schlechthin erforderlich war, und somit als Naturgabe im strengen Sinne des Wortes, nicht aber als donum indebitum et supernaturale aufzufassen sei. Aber jene Voraussetzung erscheint bei näherer Betrachtung als in sich selbst gänzlich unhaltbar. Die menschliche Seele soll den göttlichen, heiligen Geist empfangen. Aber für diese Gabe Gottes ist sie schlechthin unempfänglich, wenn sie in sich selbst todt ist; ist sie so wenig empfänglich als die bloß animalischen Wesen, wenn sie nicht, im specifischen Unterschied von diesen, an sich selbst schon Geist, also mehr und etwas anderes als bloße anima sensitiva ist. Daher ist es schlechterdings nothwendig, das geistige Sein und Leben, das dem Menschen als Vernunftwesen, das seiner Seele als einer anima rationalis von Haus aus eignet, und das wir deßhalb ihr *natürliches* geistiges Sein und Leben nennen, von demjenigen zu unterscheiden, das ihr durch die Einhauchung oder Einflößung des göttlichen Geistes beigelegt ist. Das letztere aber ist, eben weil es das dem absoluten Geist conforme Sein und Leben ist, als ein höheres und vollkommeneres zu begreifen, und im Unterschied von jenem der vernünftigen Seele natürlichen geistigen Sein und Leben das *übernatürliche* zu nennen. Als Gnadengeschenk aber oder als eine Gabe, die dem Menschen, um nun überhaupt Mensch oder Vernunftwesen mit ewiger Bestimmung zu sein, nicht schlechterdings zukommen muß oder gebührt, erscheint

1) De prim. hom. justit. cap. 2. s. fin. S. Gnadenlehre §. 23.

die Mittheilung des göttlichen Geiſtes eben inſofern wirklich, als er auch ohne ſie im Stande iſt, vernunftgemäß ſich zu bethätigen, mit Gott ſich irgendwie ins rechte Verhältniß zu ſetzen und ſeiner ewigen Beſtimmung in einer gewiſſen Weiſe gerecht zu werden. Sagen wir es mit einem Worte: wenn Bajus von jener Vorausſetzung aus mit logiſcher Nothwendigkeit zu dem Schluſſe ſich hingedrängt ſah: die Mittheilung des hl. Geiſtes ſei ein donum homini debitum et naturale; ſo ſetzt umgekehrt die dogmatiſche Beſtimmung, der von allen katholiſchen Theologen anerkannte Glaubensſatz, demzufolge jene Mittheilung ein donum indebitum et supernaturale iſt, mit derſelben logiſchen Nothwendigkeit voraus, daß die menſchliche Seele an und für ſich, d. h. absquo dono Spiritus S. betrachtet, vernünftiger, lebendiger Geiſt, und als ſolcher zu einer vernunftgemäßen Lebensführung befähigt, mit ſolcher natürlichen Güte ausgeſtattet ſei. An dieſen innern, denknothwendigen Zuſammenhang der hier einſchlagenden Begriffe und Sätze kann nicht nachdrücklich genug erinnert werden; er iſt der Ariadniſche Faden, an dem allein man ſich in dem Labyrinth der ſo mannigfach verſchlungenen und ſich kreuzenden theologiſchen Meinungen über die menſchliche Natur mit Sicherheit zu orientiren vermag.

Von einer andern Seite her kam Luther zu denſelben Concluſionen, wie nach ihm Bajus. Die ſcholaſtiſche Theologie bezeichnete das Verhältniß der justitia originalis zu der Natur des Menſchen als das eines Accidens zu der Subſtanz. Damit war zunächſt nur ganz im Allgemeinen geſagt, daß ſie etwas ganz anders als die menſchliche Natur ſelbſt ſei, und daß ſie nicht zu deren weſentlichen Beſtande gehöre. Jedoch ſchon dieſe Beſtimmung rief, obgleich

sie in solcher Allgemeinheit verständiger Weise kaum anfechtbar war, den Widerspruch Luthers hervor. Dazu kam dann noch etwas anderes, das ihn darin bestärkte, und das in der That nicht so ganz unanfechtbar war. Die scholastische Theologie des 15. und 16. Jahrhunderts betrachtete insgemein die menschliche Natur als an sich mangelhaft, zwar nicht bezüglich ihrer Bestandtheile und deren Vermögen, wohl aber hinsichtlich der rechten Ordnung derselben, wie ihr solche als natura rationalis eignet. Hiegegen war man wohl berechtigt zu sagen, die Herstellung dieser rechten Ordnung falle nicht außerhalb der Natur und verhalte sich nicht als Accidens zu ihr. Es war aber zu viel gesagt, wenn Luther behauptete, jene rectitudo naturalis sei de natura et essentia hominis; und vollends irrig, wenn er dieß sogar von der thatsächlichen rectitudo oder justitia originalis selbst geltend machte; denn die letztere ist etwas ganz anderes und höheres als die natürliche rectitudo rationalis. Man kann sagen: die rechte Ordnung der menschlichen Seelenvermögen, d. h. die Unterordnung der niedern unter die höhern, der Sinnlichkeit unter die Vernunft, sei dem Menschen natürlich und gebühre ihm als Vernunftwesen, und kann daraus folgern: der status naturae purae, i. e. naturae absque gratia, absque justitia originali, sei nicht ein status ignorantiae et rebellionis carnis; vielmehr sei eine gewisse notio dei und ein amor dei, der das concupiscere contra rationis ordinem ausschließt, dem noch unverdorbenen Menschen insofern natürlich, als er das Vermögen und die Neigung dazu von Haus aus so gewiß besitze, als er ein lebendiges Vernunftwesen sei. Wenn man aber sich nicht genügen ließ, jenen Begriff der natura pura als einer natura defectuosa zu verwerfen, und die Ergänzung der-

ſelben als ein donum naturae humanae debitum zu fordern, ſondern auch ſelbſt die thatſächliche justitia originalis als die natürliche, dem Menſchen als Vernunftweſen gebührende urſprüngliche Ausſtattung deſſelben bezeichnete; ſo war das ein salto mortale und über das Ziel weit hinausgeſchoſſen. Natürlich iſt dem Menſchen lediglich ein Licht der Wahrheit in ſeiner Vernunft und eine Neigung ſeines Willens zur Tugend, der das concupiscere secundum rationis ordinem entſpricht — und das ſteht, auch nach Luthers Anſchauung, noch weit hinter dem zurück, was unter der vollkommenen Ebenbildlichkeit des urſprünglichen Menſchen mit Gott oder, nach der andern Ausdrucksweiſe, unter Gott-Aehnlichkeit — im Unterſchiede von der Ebenbildlichkeit — zu verſtehen und in der justitia originalis befaßt iſt. Faßt man dieſe aber nach ihrem eigentlichen und vollen Inhalte und Werth als die Fülle des göttlichen, heiligen Geiſtes; ſo kann man nicht ſagen, daß ſie ihm von Natur zukomme oder gebühre, geſchweige, daß ſie de natura seu essentia hominis ſei.

Die Reformatoren, wie nach ihnen Bajus, ſträuben ſich, den Begriff der Gnade und des Uebernatürlichen auf die Vollkommenheiten anzuwenden, die den menſchlichen Urſtand auszeichneten, und wollen dieſelben lediglich unter dem Geſichtspunct der der menſchlichen Natur gebührenden Würde aufgefaßt wiſſen. In dieſer Richtung hat ſich Bajus wo möglich noch ſchroffer als ſeine Vorgänger ausgeſprochen: absurda est eorum sententia, qui dicunt, hominem ab initio dono quodam supernaturali et gratuito supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut fide, spe et charitate deum supernaturaliter coleret (prop. 23.) Dabei ging ihre Tendenz jedoch nicht dahin, den menſchlichen

Urſtand unter die in der Scholaſtik angenommene Schätzung herabzudrücken, ſondern im Gegentheil meinten ſie, denſelben erſt völlig auf die ihm gebührende Höhe gebracht zu haben. Aber die Conſequenz führte jenes doch mit Nothwendigkeit herbei. Soll die justitia originalis nichts anderes ſein als die dem Menſchen als einem Vernunftweſen und Ebenbild Gottes gebührende Ausſtattung ſeiner Natur und natürlichen Vermögen, ſo iſt der habitus fidei et charitatis eben nur ein ſolcher, mit dem er ſeiner ewigen Beſtimmung zur Vereinigung mit Gott überhaupt oder irgendwie gerecht zu werden im Stande iſt. Faßten dagegen die ſcholaſtiſchen Theologen die justitia originalis als eine Gnadengabe, als ein Geſchenk, das Gott ſeiner vernünftigen Creatur nicht ſchuldet; ſo ſtellten ſie eben damit dieſelbe um eine Stufe höher, und dachten ſich jene natürliche Vollkommenheit nur gleichſam als den Schrittſtein zu ihr, als die Vorausſetzung und Bedingung für ihren Empfang. Denn als wirkliche Gnadengabe konnten ſie ja die justitia originalis nur begreifen, wenn ſie vorausſetzten, daß der Menſch auch ohne ſie im Stande war, der ihm als Vernunftweſen zukommenden ewigen Beſtimmung irgendwie gerecht zu werden, d. h. vernunftgemäß ſich zu bethätigen, und der ſolcher Bethätigung entſprechenden Vereinigung mit Gott und Seligkeit ſich zu erfreuen. Offenbar alſo bleibt die reformatoriſche und bay'ſche Auffaſſung der justitia originalis weit hinter der ſcholaſtiſchen zurück, wenn geſagt wird: ohne ſie ſei der Menſch noch nicht Menſch, noch nicht Ebenbild Gottes, weil noch nicht im Stande, vernunftgemäß zu leben, Gott überhaupt zu erkennen und irgendwie zu lieben.

Wenn aber der Menſch auch ohne die justitia originalis Menſch und abſolute genommen im Stande iſt, ſeiner

ewigen Bestimmung gerecht zu werden: erscheint dann nicht deren Hinzugabe als überflüssig und zwecklos, oder doch höchstens als eine beförderliche Nachhülfe zur leichtern und sicherern Erreichung der ihm connaturalen Bestimmung? Dann allerdings würde man so urtheilen können, ja müssen, wenn die bloße menschliche Naturausrüstung, wie wir sie bisher bestimmt haben, schon alles das in sich schlöße, was der Mensch in Absicht auf seine ewige Bestimmung als Kraft (virtus) zu deren Realisirung von seinem Schöpfer zu empfangen fähig und geeignet ist, wenn, concret gesprochen, die seinem freien Willen natürliche Neigung zum Guten als die einzig mögliche und höchste oder reichste Mitgift, der er theilhaftig werden kann, betrachtet werden müßte. Ist dem aber offenbar nicht also, ist der Mensch als persönliches Vernunftwesen, der noch völlig unverdorbene Mensch mit seinem sonnenhaften ungetrübten Geistesauge und mit der überall noch ungeschwächten Neigung seines freien Willens zum Guten, für eine weitere göttliche Gabe, für eine Mittheilung des göttlichen Geistes, für die Fülle des hl. Geistes ganz unmittelbar empfänglich — was er als Sünder schon nicht mehr ist — dann wird man diesen göttlichen Geist als virtus infusa, als Princip und Kraft eines neuen höhern geistigen Seins und Lebens zu begreifen, und in der thatsächlichen Mittheilung desselben an ihn im Anfang — eine Thatsache, die wir gläubig annehmen — die realisirte göttliche Absicht zu erkennen haben, dem Menschen ein höheres und vollkommeneres Endziel für seine Lebensarbeit zu stecken und zugänglich zu machen, als die ihm connaturale Bestimmung ist. Dieses sein Endziel nennt man das übernatürliche; und die ihm eingeflößte Kraft, durch die er allein im Stande ist, darnach zu streben und sich zu demselben empor-

zuarbeiten, muß, im Vergleich mit der ihm von Natur eigenen Kraft ſich mit Gott zu vereinigen, gleichfalls eine übernatürliche genannt werden.

Nun könnte man allerdings meinen, es ſei einfacher, und weil es der Sache nach doch auf daſſelbe hinauslaufe, auch weit angemeſſener, die ſubtile Unterſcheidung von natürlicher und übernatürlicher Kraft ganz fallen zu laſſen, und anzunehmen: alles, was Gott am Anfange für den Menſchen im Intereſſe ſeiner ewigen Beſtimmung und Vereinigung mit ihm gethan, falle ohne Unterſchied unter den Begriff der Würde der menſchlichen Natur, und gebühre dieſer. So hoch müſſe man die von Gott geſchaffene menſchliche Natur ſtellen, wenn man die göttliche Schöpfung gebührend ſchätzen wolle. Das heißt aber die Anwendbarkeit des Begriffs der Gnade auf das urſprüngliche Verhältniß Gottes zum Menſchen läugnen. Und die Vertheidiger dieſer Auffaſſung haben deſſen auch kein Hehl. Sie meinen: von göttlicher Gnade könne nur dem Menſchen als Sünder gegenüber die Rede ſein, und es falle unter ihren Begriff ganz allein das, was Gott auf Grund der Erlöſung Jeſu Chriſti für die Wiederherſtellung deſſelben zu ſeiner urſprünglichen Beſtimmung für ein ewiges Leben thue. Nun iſt allerdings leicht einzuſehen, daß es eine andere Art von göttlichem Wohlwollen und gleichſam ein Uebermaß deſſelben iſt, wenn Gott dem Sünder nicht nur verzeihen, und nicht nur überhaupt ihn, den geiſtig todten, auf den Weg des Lebens wieder zurückführen, ſondern auch auf jene (übernatürliche) Höhe des geiſtigen Seins und Lebens emporheben will, von der er durch ſeinen Ungehorſam gegen Gott freiwillig und freventlich herabgeſunken iſt. Aber daraus folgt immer noch nicht, daß der Urſtand des Menſchen nicht gleichfalls ſchon, wenn

auch in anderer Weise, als göttlicher Gnadenstand aufgefaßt werden könne und solle, daß im Gegentheil alle die Vollkommenheiten, die ihn auszeichneten, lediglich als der menschlichen Natur um ihrer natürlichen Würde willen gebührende Güter zu begreifen seien. Die alten Theologen unterschieden recht gut, wenn auch ohne tieferes Eingehen darauf, zwischen dem Wohlwollen, das einem Nichtwürdigen (dem ein positiver Anspruch darauf nicht zur Seite steht), und dem, welches einem Unwürdigen (dem etwas positiv entgegensteht, nämlich seine Schuld, ohne deren vorgängige Sühnung die Zuwendung des göttlichen Wohlwollens nicht denkbar ist) geschenkt wird, und bezeichneten mit Recht nicht blos dieses, sondern auch jenes Wohlwollen als Gnade. In jenem Sinne also kann immerhin von göttlicher Gnade auch gegenüber dem noch unschuldigen Menschen die Rede sein. Und es ist, wie wir anderwärts gezeigt haben [1]), ein wesentliches Interesse der Frömmigkeit, daß in dem Verhältniß Gottes zu seinem vernünftigen Geschöpfe gleich von vornherein seine Gnade zur Anerkennung komme; wie denn auch nur unter dieser Voraussetzung, somit auf Grundlage der Unterscheidung von Natur und Gnade, Natürlichem und Uebernatürlichem im Urstande, die Begriffe der Sünde und der Erlösungsgnade zu ihrem vollen Rechte gelangen können [2]).

Im Vorstehenden haben wir den Gegensatz der katholisch-kirchlichen und der reformatorisch-bay'schen Auffassung des menschlichen Urstandes entwickelt, und gefunden, daß der erstern die Unterscheidung von Natur und Gnade, Natürlichem und Uebernatürlichem zu Grunde liegt, die andere da-

1) Gnadenlehre I. S. 305.
2) Gnadenlehre S. 307 f.

gegen wesentlich auf der Negation dieser Unterscheidung beruht. Indem wir nun beabsichtigen, die der katholischen Auffassung entsprechende Lehre vom Urstand genauer zu erforschen, so wird es sich wesentlich um eine einläßliche Untersuchung des Unterschiedes von Natur und Gnade, d. i. des in puris naturalibus erschaffenen von dem mit der göttlichen Gnade versehenen Menschen, handeln. Ob wir dabei den erstern dem andern zeitlich vorausgehen lassen, oder mit Thomas annehmen, daß der Mensch in oder cum gratia creatus sei, macht keinen wesentlichen Unterschied; das aber dürfen wir doch nicht unbemerkt lassen, daß, wenn allerdings die thomistische Meinung auch nach unserer Ueberzeugung als die an sich richtigere anerkannt werden muß, dieselbe doch den Nachtheil in ihrem Gefolge hat, daß der Herausstellung der Gnade als einer übernatürlichen Zuthat Schwierigkeiten in den Weg treten, welche der ältern Meinung nicht entgegenstehen, und daß die reformatorisch-bay'sche Auffassung gerade an jener thomistischen Meinung eine Stütze gefunden, die ihr die ältere nicht gewährt hätte [1]).

Um das, was den menschlichen Urstand nach der Lehre der Kirche thatsächlich auszeichnete, die justitia originalis in umfassendem, insbesondere auch die gratia sanctificans einschließenden Sinne, als übernatürliche Gnade begreifen zu können, ist es, wie öfter bemerkt, schlechterdings nothwendig, den Vollbegriff der menschlichen Natur zur Voraussetzung zu nehmen. Man muß die Möglichkeit der natura pura, der creatio hominis in puris naturalibus behaupten können, um berechtigt zu sein, die justitia originalis als übernatürliche Gnadengabe zu begreifen. Von einer unverdienten,

1) Gnadenlehre S. 5. 25. 304. 313 f.

dem Menſchen, damit er überhaupt nur Menſch ſei, nicht ſchuldigen Gabe kann ja doch logiſcher Weiſe nur die Rede ſein unter der Vorausſetzung, daß er auch ohne ſie Menſch ſein und als ſolcher beſtehen kann. Die katholiſche Auffaſſung des Urſtandes — im Gegenſatz zur reformatoriſch-bay'ſchen — fiele in dem Moment in ſich ſelbſt zuſammen, als jene Möglichkeit als Unmöglichkeit ſich herausſtellte; und ſie verlöre an Klarheit und Evidenz in demſelben Maße, als die Behauptung der Möglichkeit des puren Naturſtandes ſich in Schwierigkeiten verwickelte. Dafür, daß jenes nicht eintrete, haben die ſcholaſtiſchen Theologen vortrefflich geſorgt, indem ſie einſtimmig die Möglichkeit der natura pura, i. e. natura absque gratia behaupteten und bewieſen; in der letztern Beziehung dagegen läßt ein Theil derſelben viel zu wünſchen übrig, indem dieſe einen Begriff der puren Natur aufſtellten, deſſen Möglichkeit, wenn überhaupt, nur im höchſten Grade ſchwer einleuchtend zu machen iſt; ſo daß ein anderer Theil derſelben die Möglichkeit dieſer puren Natur geradezu beſtritt [1]). Alſo auf den Begriff, den man mit dem Ausdruck natura pura verbindet, kommt bei der für die katholiſche Auffaſſung des Urſtandes präjudicirlichen Frage der Möglichkeit deſſelben alles an.

Die Frage, ob Gott den Menſchen in puris naturalibus ſchaffen und auf ſeine bloße Natur und die ihr weſentlichen Kräfte geſtellt belaſſen konnte; näherhin, ob die blos

1) Eine ganz andere Frage iſt — was aber immer noch nicht allgemein begriffen wird — die folgende: ob unter Vorausſetzung der Möglichkeit der creatio hominis in puris naturalibus die Verleihung der Gnade als ein rein willkürlicher, oder als ein aus der unendlichen Güte und Liebe Gottes zu erklärender Act aufzufaſſen ſei. S. Gnadenlehre §. 15. 16. 17 und S. 341 ff.

natürliche Ordnung, in der der Mensch sich lediglich der allgemeinen und natürlichen Vorsehungsthätigkeit Gottes und der dieser entsprechenden göttlichen Hülfen zur Erreichung seiner Bestimmung erfreuen durfte, möglich sei, entscheidet sich leicht. Es kann nicht bestritten werden: der Mensch ist seiner Natur nach unsterblicher Geist, und überdauert, wie immer seine Lebensführung beschaffen sein mag, dieses zeitliche Dasein. Die Unsterblichkeit ist aber für ihn als persönliches Vernunftwesen mit freiem Willen kein bloßes und abstractes Fortdauern, sondern ganz concret entweder unsterbliches Leben oder ewiger Tod; und das hängt nicht nur überhaupt mit seiner Lebensführung zusammen, sondern geradezu von der Art derselben, die eine doppelte sein kann, ab. Wollte man nun sagen, daß er durch seine bloße Natur und den natürlichen Gebrauch seiner Kräfte schlechthin außer Stand sei zu einem ewigen Leben zu gelangen, daß er in solchen Stand vielmehr erst durch die Zugabe der justitia originalis gesetzt erscheine; so könnte man diese Zugabe unmöglich als Gnade und als übernatürliche Gabe begreifen. Beharren wir also auf solcher Auffassung der justitia originalis, so dürfen wir nicht läugnen, sondern müssen schlechterdings annehmen, daß der Mensch auch ohne jene Zugabe, folglich durch seine bloße Natur, zur Erreichung eines ewigen Lebens befähigt sei.

Hiernach formulirt sich die bezeichnete Cardinalfrage näher dahin: wie ist die menschliche Natur beschaffen zu denken, wenn sie durch sich selbst zur Erreichung eines ewigen Lebens befähigt sein soll? Die Pelagianer sehen, wenn sie vom ursprünglichen Menschen reden, von jedem bestimmten Zustande seiner Natur gänzlich ab, und fassen dieselbe blos in der Einheit ihrer Substanz und Subsistenzweise auf.

Dieſe abſtracte Auffaſſung läßt den göttlichen Schöpfungszweck, die Beſtimmung des Menſchen zu einem ewigen Leben gänzlich außer Acht, und iſt ſchon aus dieſem Geſichtspunct zu verwerfen. Annehmen, der Menſch ſei lediglich auf den Gebrauch ſeiner leeren, nach keiner Seite hin neigenden und qualificirten Vermögen geſtellt, heißt ja doch offenbar von jenem beſtimmten Schöpfungszweck abſtrahiren. Dieſer iſt erſt dann wirklich in Rechnung gezogen und anerkannt, wenn das Geſchöpf eben dazu irgendwie qualificirt erſcheint. Der pelagianiſche Menſch iſt aber durch ſeinen abſtract freien Willen in der gleichen Möglichkeit, dem ewigen Leben oder dem ewigen Tode entgegenzugehen; folglich nicht mehr für jenes als für dieſes Reſultat ſeines zeitlichen Daſeins, d. i. für keines, beſtimmt qualificirt. Iſt der freie Wille des Menſchen, das Vermögen nach ſeinem Gutdünken ſich zu beſtimmen zu wollen und zu thun, nicht als ein Vermögen rein willkürlicher, grundloſer, unmotivirter Selbſtbeſtimmung zu denken, iſt er vielmehr eben durch des Menſchen Gutdünken, durch das was ihm wohlgefällt und wünſchenswerth erſcheint, irgendwie von vornherein afficirt; ſo kommt zunächſt offenbar alles auf dieſen dem actus vorausgehenden habitus des Willens an. Auf ſeine bloße Natur angeſehen, die eine Doppelnatur iſt und Sinnlichkeit und Vernunft in ſich vereinigt, kann aber des Menſchen Wohlgefallen ebenſowohl ein ſinnliches, auf die irdiſchen, veränderlichen und vergänglichen Güter, als ein geiſtiges, vernünftiges, auf das ewige und unwandelbare Gut (Gott) als Endzweck gerichtetes ſein. Der Pelagianismus, an dem abſtracten Freiheitsbegriff feſthaltend, kennt nur eine ſchlechthin freie (willkürliche) Selbſtbeſtimmung, keine ihr vorausgehende Willensbeſchaffenheit, keinen Willen (Wohlgefallen, delectatio)

in dieſem Sinne, weder einen guten noch einen ſchlechten. Dennoch kann er, wenn er ſich den freien Willen als nach entgegengeſetzten Seiten wendbar vorſtellt, dieß nur auf den Gegenſatz von Sinnlichkeit und Vernunft, welcher in der menſchlichen Seele wurzelt, begründen, und muß ſich ſagen, daß von dieſen beiden Seiten aus Antriebe auf ihn erfolgen, denen gegenüber es ihm freiſteht, auf welche Seite er ſich ſchlagen, für welche er ſich entſcheiden will. Wie aber kann, wenn ſeine Vernunft tabula rasa, wenn ſie des wirklich vernünftigen göttlichen Sinnes von Haus aus baar, wenn ein ſolcher in ihr und dem Gewiſſen nicht lebendig iſt, in dieſer Richtung ein Antrieb auf den Willen ausgehen? Fällt aber dieſer hinweg, ſo fehlt das zur Freiheit deſſelben nothwendige Gegengewicht gegen die Einwirkung der ſinnlichen Natur, und es iſt in Wirklichkeit gar kein Gleichgewicht vorhanden, welches doch, nach pelagianiſcher Auffaſſung, nicht nur eine ſchlechthin nothwendige, ſondern auch die einzige und höchſte Bedingung der Willensfreiheit ſein ſoll. Das iſt die Sackgaſſe, in die der Pelagianismus mit ſeinem einſeitigen, abſtracten Freiheitsbegriff geräth.

Aus dem Vorſtehenden iſt bereits erſichtlich, wie wir uns den Zuſtand der puren menſchlichen Natur zu denken haben, um ſagen zu können, ſie ſei zu einem ewigen Leben in das zeitliche Daſein gerufen und zu deſſen (d. i. der ihm connaturalen beatitudo) Erzielung auch wirklich befähigt — ein Satz, deſſen wir ſchlechterdings bedürfen, um behaupten zu können, die justitia originalis ſei eine übernatürliche Gnadengabe. Nicht bloß mit den Vermögen der Vernunft und des freien Willens, ſondern in der Vernunft mit einem Lichte der Wahrheit, mit einem gewiſſen lebendigen Sinn für das Göttliche, mit dieſem ſonnenhaften Auge des Geiſtes,

und in dem Willen mit einer Neigung zur Tugend, zum bonum rationalis, muß die menschliche Natur ausgestattet gedacht werden, wenn der Mensch zu einem ewigen Leben bestimmt und geordnet gedacht werden soll. Die pelagianische Zustandslosigkeit der menschlichen Natur gibt für die letztere Behauptung keinen Grund; die Bezeichnung des status naturae purae als status ignorantiae et rebellionis carnis widerspricht ihr. Daher sahen sich denn auch die Theologen, die von diesem Begriff der puren Natur ausgehen, genöthigt, die Ergänzung dieser „mangelhaften" Natur — zu fordern? nein, — denn sie gilt ihnen als ein donum indebitum et supernaturale — wohl aber vorauszusetzen und zur Grundlage zu nehmen für die elevatio naturae humanae in finem *supernaturalem*, für die Gabe der heiligmachenden Gnade, für das Uebernatürliche im engsten und höchsten Sinne.

Jenen Vollbegriff der ursprünglichen menschlichen Natur finden wir bei dem hl. Thomas, wenigstens in seinem letzten und Hauptwerk, unzweideutig und ohne Schwanken zur Geltung gebracht. Lassen sich nun in seinen frühern Schriften auch manche Stellen nachweisen, die den Begriff der puren Natur als einer natura manca aufstellen und den status derselben als rebellio carnis contra rationem beschreiben; so fragt es sich, wie wir uns zu dieser Dissonanz — und da sie in seinen Schriften nicht die einzige ist, zu solchen Dissonanzen überhaupt stellen sollen. Haben wir ganz freie Hand, uns für die eine oder andere Ansicht zu entscheiden, oder gibt es eine objective Regel, die unser Verfahren in solchen Fällen normirt? Die allgemeine Regel lautet allerdings: prüfet alles, und das Gute behaltet (1 Thess. 5, 21). Da uns aber die Lehre des hl. Thomas als Autorität entgegentritt, so ist klar, daß wir nicht ohne Weiteres den-

jenigen Stellen seiner Schriften den Vorzug geben dürfen, deren Inhalt unserer eigenen Meinung am meisten zusagen möchte, vielmehr wird vor allem zu untersuchen sein, was am meisten und ganz eigentlich thomistisch sei. Dafür wird uns aber dasjenige gelten müssen, was sich im Fortgang der Entwicklung seines Gedankensystems als Zielpunct und Quintessenz desselben herausstellt. Sind ja doch die Schriftwerke des heil. Thomas, so hoch man sie auch anschlagen mag, in keinem Falle den göttlich inspirirten Schriften gleich zu achten, deren Aussprüche als gleichwerthig, als schlechthin perfecte und nicht weiter perfectible Wahrheiten angenommen werden müssen. Als Producte eines menschlichen, wenn gleich noch so hoch begabten Geistes, können sie auch nur nach Art menschlicher Werke beurtheilt werden. Wir werden deßhalb annehmen dürfen, daß Thomas von Tag zu Tag tiefer eindrang in das Verständniß der göttlichen Wahrheit, und daß es ihm im Fortgang seiner Studien mehr und mehr gelungen sei, sie in ihrem innern Zusammenhang zu erfassen und der wissenschaftlichen Auseinandersetzung derselben einen immer präciseren Ausdruck zu geben. Von dieser Betrachtungsweise aus kommen wir zu dem Schluß, daß in der theologischen Summe, in der er den ganzen Schatz seiner theologischen Wissenschaft zusammenfaßte, und mit der er seine gelehrte Laufbahn schloß, das gereifteste Product seiner Geistesarbeit enthalten sei. Diese theologische Summe ist es bekanntlich auch, die ihm den großen Namen hauptsächlich erworben, dessen er in der ganzen theologischen Welt genießt, und die Lobsprüche der kirchlichen Autorität eingebracht hat. Den Entscheid darüber, was eigentlich und ächt thomistische Lehre sei, wird man daher stets vorzugsweise aus diesem großartig angelegten und meisterhaft durchgeführten theolo-

gischen System zu entnehmen haben. Daraus folgt jedoch sicherlich nicht, daß wir uns nun einzig und allein an dieses sein Hauptwerk halten, und seine übrigen Schriften, wie wenn sie neben demselben völlig werthlos wären, ungenützt zur Seite liegen lassen sollen. Das aber folgt allerdings daraus, daß wir die darin vorkommenden mannigfachen Aeußerungen über denselben Gegenstand, z. B. über das Verhältniß von Natur und Gnade, nur insoweit herbeiziehen und gelten lassen, als sie sich in den Zusammenhang des ganzen Lehrsystems, wie es in der vollendetsten Weise in der theologischen Summe zur Darstellung gebracht ist, einfügen lassen. Und gewiß, soll die Autorität des englischen Lehrers das ihr gebührende Gewicht in die Wagschale der theologischen Erkenntniß und Forschung auch wirklich werfen, und für die Weiterbildung und Vervollkommnung der theologischen Wissenschaft wahrhaft fruchtbar werden; so müssen wir von dem beliebten Verfahren ablassen, stets nur einzelne Stellen, wo immer sie in seinen zahlreichen Schriften sich finden mögen, aufzustöbern, und dieselben ohne kritische Sichtung nach dem bezeichneten objectiven Maßstab zur Geltung zu bringen. Auf diese Weise findet jeder leicht seine eigene Meinung bei Thomas und erspart sich durch Hinweisung auf ihn deren Begründung. Gewiß aber ist es nur dieser Methode zuzuschreiben, daß bald dieses, bald etwas ganz anderes für thomistische Lehre ausgegeben werden konnte, und daß der auf einheitlichen Zusammenhang und innere Harmonie seiner Aufstellungen so eifrig und erfolgreich bedachte große Scholastiker für die verschiedensten Standpuncte und Betrachtungsweisen mit dem Ansehen seines Namens einstehen mußte.

Angesichts solcher, dem Kenner der theologischen Literatur wohlbekannten Erscheinungen habe ich mir in meinem neuesten

Buche die Aufgabe geſtellt, die Lehre des hl. Thomas von der Gnade überhaupt und der urſprünglichen Gnade insbeſondere in dem Zuſammenhange, in welchem ſie in den beiden Summen, zumal in der theologiſchen, dargelegt iſt, herauszuſtellen, und dieſelbe, unter Hinzunahme anderwärts vorkommender einſchlägiger Aeußerungen deſſelben, in der unſerer Zeit geläufigen Ausdrucksweiſe zu reproduciren.

Daß dieſes Verfahren gewürdigt werden würde, durfte ich hoffen. Zu meiner nicht geringen Verwunderung fand ich dieſe Würdigung aber gerade von einer Seite her nicht, wo ich mich derſelben am zuverſichtlichſten verſah. Man hält mir da [1]) einzelne Stellen aus frühern Schriften des hl. Thomas über die natura pura entgegen, die einer andern als der in der theologiſchen Summe durchgeführten anthropologiſchen Betrachtungsweiſe angehören. Es iſt dieß eben diejenige, welche von ſpätern Theologen, einem Cajetan, Conrad, Suarez u. A., vorgezogen und theilweiſe in ausdrücklichem Gegenſatze zu den ältern Theologen geltend gemacht wurde. Welche von beiden aber die ächt und eigentlich thomiſtiſche ſei, kann nicht zweifelhaft ſein, wenn man nur darauf achten will, daß die letztere in der theologiſchen Summe fallen ge-

---

1) Ich beziehe mich hier wie im Folgenden auf die in dem Bonner theol. Literaturblatt (Nr. 23 des vor. Jahrgangs Sp. 790—800) abgedruckte Recenſion meiner Gnadenlehre von Herrn Prof. Dr. Simar. Dieſe Recenſion hat bereits ihre Berückſichtigung gefunden in der ebenſo geiſtreichen als ſcharfſinnig durchgeführten Abhandlung des Herrn Dr. Ruckgaber: Die natürliche Integrität des Menſchen (theol. Quartalſchrift, Jhrg. 1869. 1. Heft. S. 3—68), und ich habe mich auch erſt nach längerem Zögern entſchloſſen, mich mit dem Hrn. Verfaſſer der Recenſion perſönlich auseinander zu ſetzen; wie ich denn auch, was die ganze Anlage meiner Abhandlung zeigt, mit derſelben einen weiter gehenden Zweck verfolge.

laſſen iſt. Bei dieſem Stand der Sache war es mein Hauptgeſchäft, die beiden Betrachtungsweiſen, die ältere und die modernere (wie ſie ſich ſelbſt nennt), nach ihren Eigenthümlichkeiten mit möglichſter Präciſion und Klarheit zu kennzeichnen, und zu unterſuchen, welche von beiden den Vorzug verdiene. In dieſer Richtung habe ich nun zu meiner größten Befriedigung gefunden, daß die in der theologiſchen Summe vertretene Betrachtungsweiſe nicht nur mit der katholiſch-kirchlichen Auffaſſung des menſchlichen Urſtandes, wie dieſelbe ſich im Gegenſatz einerſeits zu der pelagianiſchen, andrerſeits zu der reformatoriſch-bay'ſchen geſtaltet und behauptet hat, in vollſter Uebereinſtimmung ſich befindet, ſondern daß ſie auch für ein tieferes und ächt wiſſenſchaftliches Verſtändniß der katholiſchen Lehre ganz vorzüglich geeignet erſcheint. Das alles iſt von jener Seite theils gar nicht gewürdigt, theils widerſprochen worden, und ich bedaure — nicht aus perſönlicher Empfindlichkeit, ſondern um der Sache willen, — daß das Licht, das ich über dieſen dogmengeſchichtlich wie dogmatiſch ſo überaus ſchwierigen Gegenſtand verbreitet zu haben glauben durfte, dort kein empfänglicheres Auge gefunden hat.

Nach dieſen Zwiſchenbemerkungen komme ich auf die Sache ſelbſt zurück. Es handelt ſich, wie wir geſehen haben, zunächſt um den Begriff der bloßen Natur, der natura absque gratia. Denn wiewohl die urſprüngliche menſchliche Natur nicht bloße Natur, ſondern übernatürlich verſehen oder ausgeſtattet war; ſo entſteht doch eben deßhalb, weil wir dieſe ihre übernatürliche Ausſtattung als göttliches Gnadengeſchenk anzuerkennen haben, nothwendig vor allem die Frage, wie ſie an und für ſich beſchaffen zu denken ſei, damit das ihr weiter Beigelegte (superadditum) in Wahrheit als ein Gnadengeſchenk erſcheine. Kann doch offenbar nur im Gegen-

satz zu Dem, was der menschlichen Natur an und für sich gebührt, und was ihr als solcher, als einer menschlichen, wesentlich ist, von einem übernatürlichen Gnadengeschenk an sie die Rede sein. In Betreff der natura pura nun haben wir in unserm Buche untersucht, wie sich die Scholastik darüber ausspreche; und da wir fanden, daß die spätern Scholastiker mit den frühern, namentlich dem hl. Thomas in dessen letzten und Hauptwerk, in diesem Punkte nicht übereinstimmen, sondern eine andere anthropologische Theorie aufstellen [1]); so mußten wir in sorgfältige Erwägung ziehen, was das an sich Richtige sei, und auf welche Seite wir uns zu schlagen haben. Jener Erwägung würde sich der wissenschaftliche Dogmatiker selbst dann nicht entschlagen können, wenn er sich einer ganz einstimmigen Lehre der Scholastik über die natura pura gegenüber gestellt fände. Denn soll er ihr nicht blindlings folgen — was sich auf dem Felde der Wissenschaft niemals geziemt — so muß er sich der Gründe bewußt werden, auf denen ihre Aufstellungen beruhen, und dieselben als durchschlagend und entscheidend erkennen.

Bei der Frage, wie sich die Scholastik die menschliche Natur an und für sich beschaffen denke, kommt es hauptsächlich auf den Begriff der *integritas* naturae an. Dieser Begriff ist der Angelpunkt, um den sich die ganze Differenz dreht; und es mag gestattet sein, gleich hier, zur Einleitung

---

1) Suarez sagt das selbst ganz unverhohlen (s. meine Gnadenlehre S. 233 f.) und bekämpft, was im Zusammenhang damit um so bedeutungsvoller erscheint, den hl. Thomas sehr nachdrücklich, wenn dieser den status gratiae und den status justitiae originalis oder integritatis durch dieselbe Form constituirt sein läßt (Gnadenlehre S. 274 f.). Wir werden darauf zurückkommen.

auf die folgenden Auseinanderſetzungen, zwei Bemerkungen anzuſchließen, welche geeignet ſind, über das Weſen der ganzen Differenz und den tiefer liegenden Grund derſelben Aufſchluß zu geben. Was das erſtere betrifft, ſo iſt die Differenz in ſofern keine weſentliche, als auch die ſpätern Scholaſtiker unter der integratio naturae lediglich eine natürliche Vollkommenheit, eine perfectio hominis in ordine ad finem naturalem — wie Suarez wiederholt ausdrücklich erklärt, — verſtehen, und ſich dieſe ſpecifiſch verſchieden denken von derjenigen Vollkommenheit, welche dem Menſchen durch die heiligmachende Gnade verliehen iſt, eine Vollkommenheit, die ſie ausdrücklich als perfectio hominis in ordine ad finem supernaturalem bezeichnen. So weit alſo ſtimmen ſie mit Thomas vollkommen überein. Eigenthümlich aber iſt ihnen die Behauptung — und darin liegt ihre Abweichung von Thomas —: jene integratio naturae ſei, ungeachtet ſie weſentlich nichts anderes als eine natürliche Vollkommenheit ſein ſoll, doch als beſondere göttliche Gabe, als donum naturae humanae non debitum zu begreifen.

Das eigentliche Motiv und der tiefere Grund dieſer in ſich offenbar zwieſpältigen Aufſtellung muß, wie wir in unſerm Buche wiederholt bemerkten, in der Lehre von der Sünde, insbeſondere der Erbſünde, geſucht werden: das iſt der zweite Punkt, auf den wir die Aufmerkſamkeit unſerer Leſer an dieſer Stelle lenken wollten. Erklären wir uns näher. Der Apoſtel ſpricht (Röm. 7, 14 ff.) von einem Zwieſpalt im Menſchen wie er jetzt iſt, von einer rebellio carnis contra spiritum in ſeiner Natur. Iſt dieſe Beſchaffenheit der menſchlichen Natur eine Folge der Sünde, und in wiefern iſt ſie dieß? Durch die Sünde wird die Natur nicht verändert (naturalia post peccatum perman-

serunt integra); sie erscheint in Folge derselben vielmehr nur entblösst, der übernatürlichen Gaben, die sie der Gnade verdankt, beraubt. Folglich ist — so schloß man — die rebellio carnis eine Eigenschaft der puren menschlichen Natur, eine Unvollkommenheit derselben, die am Anfange durch eine besondere göttliche Gnade (die der integratio naturae, der subjectio des Fleisches unter den Geist) beseitigt, deren wirklichem Hervortreten durch diese Gabe vorgebeugt war. Nachdem die letztere nun durch die Sünde verscherzt worden, so ist jetzt die pure Natur mit ihrer Mangelhaftigkeit in thatsächliche Wirklichkeit getreten. Somit erscheint diese Unvollkommenheit, eben die von dem Apostel beschriebene rebellio carnis contra spiritum, an sich als etwas rein natürliches, der menschlichen Natur absque gratia eigenes; weil sie aber doch nur in Folge des menschlichen Ungehorsams da ist und nicht da sein sollte — da sie Gott am Anfange nicht umsonst aufgehoben hat — so ruht auf ihr der reatus culpae et poenae. Das ist die Erbsünde — die von Adam herrührende Schuld der Beraubung der menschlichen Natur, ihres Entblöstseins von den Gnadengaben, mit denen sie am Anfang bekleidet war: carentia justitiae originalis inesse debitae.

Die Unterscheidung von natura pura und integra werden wir an der Hand des Suarez näher erklären und begründen. Vorausschicken aber wollen wir die anthropologische Betrachtungsweise des hl. Thomas. Opposita justa se posita magis elucescunt.

Der hl. Thomas unterscheidet (summ. theol. 1. 2. q. 85. a. 1) ein dreifaches Gut der menschlichen Natur: 1. die Natur selbst nach ihren wesentlichen Bestandtheilen (Leib und Seele) und ihren Vermögen, wozu insbesondere

die höchsten derselben, Vernunft und freier Wille gehören; 2. die Neigung des Willens zur Tugend, die, weil sie dem Menschen von Natur zukommt (q. 63. a. 1), ein Gut der Natur genannt werden muß; 3. die justitia originalis die, obwohl sie ein donum *gratiae*, und somit von den Naturgaben zu unterscheiden ist, insofern doch ein bonum naturae genannt werden kann, als sie dem ersten Menschen nicht als einem einzelnen für sich, sondern als dem Repräsentanten des ganzen Geschlechts, somit der Menschheit, der menschlichen Natur verliehen war [1]).

Von der justitia originalis also als donum *gratuitum*, als Gnadengabe, unterscheidet Thomas die Natur, die Naturgabe; und weil diese selbst wieder verschiedener Art ist, so redet er von einem ersten und zweiten Gut der Natur, und bezeichnet letzteres, wie wir sehen werden, ganz bedeutungsvoll als ein zwischen der Natur als solcher und der Gnade mitten innestehendes (medium bonum). Das erste Gut nämlich ist die menschliche Natur als solche, wie sie aus Leib und Seele zusammengesetzt, und die letztere mit den ihr wesentlichen und unverlierbaren Vermögen ausgestattet ist. Unter diesen sind Vernunft und freier Wille die höchsten; mit ihnen begabt ist der Mensch, im Unterschied von dem bloßen animal, persönlicher und unsterblicher Geist, ein seiner selbst bewußtes und sich selbst nach Vorbedacht und Ueberlegung bestimmendes, der Erkenntniß Gottes und der Erwählung des Guten fähiges Wesen. Etwas anderes ist die ihm als persönlichem Geist inhärirende Qualität seiner Vernunft und seines Willens, d. i. seine Persönlichkeit im moralischen Sinne. Man würde über den Begriff des primum bonum

1) Gnadenlehre S. 18 ff.

naturae gar nicht hinauskommen, wollte man Vernunft und freien Willen als bloße und leere Vermögen, in sich unbestimmt, inhalts- und richtungslos, betrachten. Sowie man aber sagt, daß dem freien menschlichen Willen, der als solcher so oder anders sich bestimmen, nach rechts oder links sich wenden kann, von Natur eine Neigung zur Tugend (inclinatio ad virtutem) einwohne; so ist das eine von seinem physischen und unwandelbaren Wesen verschiedene, wandelbare moralische Beschaffenheit desselben, die zusammengenommen mit der entsprechenden Beschaffenheit seines vernünftigen Geistes das zweite Gut der menschlichen Natur, bestimmter, ihre natürliche Güte genannt zu werden verdient [1]).

Dieser geistig sittliche habitus der menschlichen Natur steht in ursächlichem Zusammenhang mit ihrer ewigen Bestimmung; durch ihn ist sie zu dem ihr natürlichen Endziele geordnet. Per naturalem inclinationem, sagt Thomas (1. 2. q. 62. a. 3), ordinatur homo in finem sibi connaturalem, und erklärt dieß näher, indem er also fortfährt: hoc autem contingit secundum duo: primo quidem secundum rationem vel intellectum, in quantum continet prima principia universalia cognita nobis per *naturale lumen intellectus*, ex quibus procedit ratio tam in speculandis, quam in agendis; secundo per *rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis*. Daß er sich aber mit diesen Bestimmungen noch

1) Bezeichnet man die Beschaffenheit der puren Natur als status ignorantiae et rebellionis carnis, so ist auch das etwas über den Begriff der menschlichen Natur als solcher, ihrer bloßen Substanz und Subsistenzweise nach betrachtet, Hinausgehendes, nur freilich das gerade Gegentheil ihrer natürlichen Güte.

gänzlich innerhalb der natürlichen Ordnung bewege, dafür sprechen nicht blos die gewählten Ausdrücke: *naturale* lumen intellectus, rectitudo voluntatis *naturaliter* tendentis etc., sondern es geht dieß auch aus der unmittelbar auf jene Stelle folgenden weiteren Aeußerung mit unanfechtbarer Evidenz hervor: Sed haec duo deficiunt ab ordine beatitudinis *supernaturalis* ... Unde *oportuit* quod quantum ad utrumque aliquid homini supernaturaliter adderetur ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem etc. [1]).

Jene natürliche Güte der menschlichen Natur ist nach Thomas, wie gesagt, ein Mittleres zwischen der Natur blos als solcher und der ihr am Anfang verliehenen übernatürlichen Güte. Sie neigt insofern auf die Seite der letztern, als sie eben auch eine Güte der Natur, ein moralisches (übernatürliches im weitern Sinne) Gut im Unterschiede von dem physischen ist; sie fällt aber entfernt nicht mit derselben zusammen, sondern insofern auf die Seite der bloßen Natur, als sie blos natürliche Güte ist. Als natürliche Güte aber ist sie das Verbindungsglied zwischen Natur und Gnade, das vermittelnde Band dieses Gegensatzes. Sie verhält sich als unmittelbarer Anknüpfungspunct für die übernatürliche Gnade der Gerechtigkeit und Heiligkeit; kraft ihrer ist der rein creatürliche Mensch für den Empfang der letztern un-

---

1) Dieses donum supernaturale — das tertium bonum naturae, die in primo homine toti humanae naturae collata justitia originalis — stellt sich ganz evident und ohne alle Schwierigkeit als donum *gratuitum* heraus, weil die Möglichkeit, den Menschen in jenem natürlich guten Stand seiner Natur zu schaffen und zu belassen, von selbst einleuchtet. Daher behauptet Thomas die Nothwendigkeit jener superaddito nur als necessitas secundum quid, sc. ad ordinandum hominem in finem *supernaturalem*.

mittelbar empfänglich [1]). Der Sünder, der durch die Sünde verdorbene Mensch, ist dieß nicht, weil die natürliche Güte in ihm alterirt, vermindert, geschwächt erscheint durch die Abkehr seines Geistes von Gott und die Neigung seines Willens zum Sinnlichen. Soll er nun gleichwohl, weil Gott in seiner unendlichen Liebe seinen ursprünglichen Gnadenwillen aufrecht erhalten will und durchzuführen vermag, jener übernatürlichen Güte wieder theilhaftig werden; so ist vor allem nothwendig, daß er für dieselbe durch den zuvorkommenden göttlichen Gnadeneinfluß von jenem Verderbniß geheilt, für den Empfang der Gnade der Wiedergeburt empfänglich gemacht, präparirt, disponirt werde (Trid. sess. VI. cap. 5). Denn die Gnade der geistigen Wiedergeburt kann und soll ihm nicht blos äußerlich angehängt oder umgethan werden wie ein Kleid, noch kann und soll sie ihm, dem persönlichen Geiste, innerlich aufgenöthigt oder aufgezwungen werden [2]); sondern er nimmt sie freiwillig auf, und so wird sie sein persönliches Eigenthum [3]). Dieser Act der freiwilligen Aufnahme der Gnade und ihrer Gaben setzt aber eine entsprechende Disposition des Willens voraus. Diese Disposition ist in dem rein creatürlichen Menschen ungeschwächt vorhanden; und in der obigen, von Thomas beschriebenen, natürlichen Güte desselben, insbesondere in der Neigung seines Willens zur Tugend besteht sie.

---

1) Gnadenlehre S. 16 f. 23 f. 304.

2) Per auxilium divinae gratiae homo non cogitur ad virtutem, sagt Thomas. S. Gnadenlehre S. 61 f.

3) Trid. sess. VI. cap. 7: Quae (justificatio) non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis *secundum voluntariam susceptionem gratiae et donorum.*

So geschaffen — um diesen Cardinalpunct aufs Neue hervorzuheben — ist der Mensch, in der ihn vor dem Thiere auszeichnenden Eigenschaft als unsterblicher Geist, recht beschaffen, und was ihm darüber hinaus Besseres und Vollkommeneres, d. i. als übernatürliche Güte, verliehen wird, ist ein reines Gnadengeschenk Gottes (donum mere gratuitum).

Sollen wir nun näher erklären, was mit jener natürlichen Güte dem Menschen gegeben, und welches ihre Tragweite ist, so müssen wir das Verhältniß von Sinnlichkeit und Vernunft etwas genauer untersuchen.

Die mit einem Leibe umkleidete und an ihn als Organ ihrer Thätigkeit gebundene Seele ist nicht eine blos oder rein vernünftige, sondern eine sinnlich vernünftige. Als solcher ist ihr, scholastisch zu reden, ein appetitus sensitivus, und inwiefern sie eine sinnlich vernünftige ist, zugleich ein appetitus intellectivus wesentlich. Zwischen die beiden Triebe ist der Mensch mit seinem Willen hineingestellt, und es liegt in seiner Hand, so gewiß sein Wille ein freier ist, dem einen oder andern nachzugehen, zu folgen. Geht er dem erstern nach, sucht und findet er in den sinnlichen Gütern und deren Genuß den Endzweck seines Daseins, so ist das nicht etwa nur überhaupt ein Concupisciren, sondern das concupiscere *contra rationem*, weil und insofern ihn die Vernunft auf ein ganz anderes Ziel seines Daseins hinweist, eine ganz andere Bestimmung und Aufgabe seines Zeitlebens vorzeichnet, nämlich die Vereinigung mit Gott als dem höchsten und unwandelbaren Gute. Indem aber die Vernunft den Menschen auf dieses Ziel hinweist, und das Streben nach ihm, das Vor- und Durchdringen zu demselben ihm zur Aufgabe, und das ihr zur Seite stehende Gewissen dasselbe ihm zur Pflicht macht; so

fordern sie nicht eine Zerstörung oder Eliminirung des appetitus sensitivus, sondern die Regelung oder Ordnung, d. i. die Unterordnung desselben unter die Vernunft, dieß, daß er den Vernunftzwecken dienstbar gemacht werde. Das ist das concupiscere *secundum rationis ordinem.* Diese Forderung der Vernunft und des Gewissens richtet sich an den Willen, und kann sich nur an ihn richten, weil er das einzige oberstleitende Princip im Menschen ist. In diesem Sinne bestreitet der katholische Glaube die manichäische Lehre von zwei Seelen. Durch seinen Willen, und nur durch ihn, hat der Mensch sich selbst in der Hand, ist er Herr seiner Entschlüsse und Handlungen. Voluntatis est, sagt Thomas (1. 2. q. 82. a. 3. cf. q. 9. a. 1), movere omnes alias partes (sc. inferiores partes animae et corpus) in finem. Eben dadurch also, und nur dadurch, daß er will, wird der Mensch überhaupt sinnlich begehren, und so oder anders, contra oder secundum rationem concupiscirem.

Nun fragt es sich, ob der Wille des Menschen, als Vermögen seiner Selbstbestimmung, von Natur ein rein äquilibristes Vermögen oder die Kraft sei, sich ebensowohl oder gleich leicht so oder anders zu bestimmen, contra oder secundum rationem zu concupiscirem; oder ob ihm von Haus aus eine Neigung nach der rechten Seite, eine Hinneigung zur Tugend eingepflanzt sei, vermöge der er die Sinnlichkeit im Zaume zu halten, der Vernunft unterzuordnen und dienstbar zu machen, an- und aufgelegt (disponirt) ist. Das letztere ist die in der theologischen Summe bestimmt ausgesprochene und durchgeführte Lehre des Fürsten der Scholastik, die wir als die richtigste gegen die ganz anders lautende Auffassung der natura pura bei den spätern Scholastikern vertheidigen.

Das concupiscere, sagt Thomas (1. 2. q. 17. a. 7), ist ein Act des appetitus sensitivus. Es entsteht nun die Frage, ob er in unserer Gewalt, d. i. der Herrschaft der Vernunft unterworfen sei. Thomas bejaht die Frage nicht schlechthin, sondern mit der Einschränkung, daß die Bewegung des sinnlichen Triebes nicht *totaliter* der Vernunftherrschaft unterworfen sei. Denn der appetitus sensitivus sei die Kraft eines körperlichen Organs; jeder Act aber einer Kraft, die an ein körperliches Organ geknüpft ist, hänge nicht allein von der Potenz der Seele (nämlich der Vernunft oder dem Willen), sondern auch von der Disposition des körperlichen Organs ab. Weil nun die Beschaffenheit und Disposition des Körpers der Vernunftherrschaft nicht unterliege, so liege auf dieser Seite ein Hinderniß für die vollkommene (totale) Unterordnung der Bewegungen des appetitus sensitivus unter die Herrschaft der Vernunft.

So also spricht Thomas im Hinblick auf die natürliche Ordnung von einer nicht totalen Unterordnung des sinnlichen Triebes unter die Vernunft. Wo er aber von der justitia originalis oder der thatsächlichen übernatürlichen Ordnung redet, bezeichnet er sie als perfecte Unterordnung, z. B. 1. 2. q. 85. a. 3: per justitiam originalem *perfecte* ratio continebat inferiores vires. Wenn ich daher unter Hinweisung auf diese Stelle in meinem neuesten Buche (S. 104. A. 2) sagte: es wird diese Unterordnung der inferius animae vires unter die Vernunft (von Thomas) als subjectio perfecta von der dem natürlichen Menschen eignenden, in der Neigung seines Willens zum Guten realisirten Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft unterschieden; so ist das doch gewiß weder

eine so grundlose noch so unbegründete Behauptung, daß man ihr nur so leichthin, wie es von dem Herrn Recensenten in dem theologischen Literaturblatt geschieht, entgegentreten dürfte [1]). Spricht Thomas ausdrücklich bald

---

1) Er sagt: „Uns scheint jedoch der Beweis nicht erbracht und auch überhaupt nicht erschwingbar, daß Thomas in solcher Weise eine subjectio inferiorum virium ad rationem *perfecta* und *imperfecta*, oder, wie K(uhn) sich ausdrückt, eine natürliche und eine übernatürliche Obmacht des Geistes über das Fleisch unterscheide." Als Beleg für jene „vorgebliche" Unterscheidung hätte ich den Satz: per justitiam originalem *perfecte* ratio continebat inferiores vires angeführt, indem ich auf das Wort perfecte einen besondern Nachdruck lege. Und nach dem er von jener Stelle eine Auslegung gegeben, die nur beweist, daß er der anthropologischen Betrachtungsweise der spätern Scholastik huldigt, schließt er seine Einrede mit den Worten ab: „Auf perfecte ist unseres Erachtens nicht mehr Nachdruck zu legen als auf das dazu gehörende continebat; vielmehr soll durch perfecte continebat ohne alle weitere Nebenbeziehungen eben nur die durch die Gnade gewirkte „Obmacht des Geistes über das Fleisch", wie sie dem Urstand eignete, bezeichnet werden. Dieß kann um so weniger zweifelhaft sein, weil der hl. Thomas sonst für ganz dasselbe Verhältniß den Ausdruck *totaliter* continere gebraucht (z. B. de verit. q. 25. a. 7), also einfachhin die durchaus vollkommene, jede rebellio ausschließende Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Vernunft und den vernünftigen Willen (subjectio totalis, perfecta) als ein wesentliches Moment der urständlichen Begnadigung betrachtet, ohne jegliche Unterscheidung einer natürlichen und übernatürlichen, vollkommenen und unvollkommenen subjectio." Wenn Thomas nur überhaupt von Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Vernunft im Urstande redete, dann wären freilich alle weiteren „Nebenbeziehungen" ausgeschlossen; wenn er aber von totaler oder perfecter Unterwerfung redet, so weiß ich nicht, nach welcher Logik hier die Beziehung auf eine nicht totale und nicht perfecte Unterordnung ausgeschlossen sein sollte. Aber auch sachlich ist eine solche Nebenbeziehung gefordert. Denn es handelt sich nicht bloß darum, zu erkennen, was durch die Gnade im Urstand bewirkt ist, hier speciell die totale oder perfecte Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, sondern auch darum, diese dem Menschen verliehene Vollkommenheit als

von einer nicht totalen, bald von einer totalen Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, ſo unterſcheidet er ſie ebendamit als perfecte und imperfecte; und führt er jene auf die Gnade zurück, ſo gilt ſie ihm als übernatürliche, dieſe aber als natürliche. Auch ſieht man leicht, daß die Annahme einer natürlichen Unterordnung der Sinnlichkeit unter der Vernunft keine nur ſo beliebige, ſondern eine vom Standpunct der katholiſchen Auffaſſung der justitia originalis nothwendige anthropologiſche Vorausſetzung iſt, inſofern ſich nämlich nur auf ſie die Auffaſſung der justitia originalis als übernatürliche Gnadengabe vollgültig begründen läßt. Wir nannten jene Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft die natürliche Güte des Menſchen, weil ſie etwas anderes iſt als ſeine ſubſtantielle Natur, nämlich etwas Intellectuales und Moraliſches im Unterſchiede von dem Phyſiſchen.

Die Frage: ob eine Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft dem Menſchen von Natur, absque gratia,

---

unverdiente, ihm nicht ſchuldige Gnadengabe zu begreifen. Hier entſteht mit Nothwendigkeit die Frage, wie ſich im bloßen Naturſtand, abgeſehen von der Gnade, Sinnlichkeit und Vernunft zu einander verhalten, ob ſie völlig ungeordnet und die Sinnlichkeit in Auflehnung gegen die Vernunft begriffen, oder geordnet, nämlich die Sinnlichkeit der Vernunft untergeordnet oder unterworfen zu denken ſei. Die letztere Auffaſſung iſt in der theologiſchen Summe durchgeführt, und jene rein natürliche Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft (bezw. Obmacht des Geiſtes) erſcheint im Vergleich mit der thatſächlichen, durch die Gnade bewirkten als unvollkommen. Im Uebrigen will ich hier bloß noch bemerken, daß es ganz unrichtig iſt, wenn der Hr. Recenſent meint, ich begründe die im thomiſtiſchen Syſtem mit innerer Nothwendigkeit hervortretende Unterſcheidung einer perfecten und imperfecten subjectio inferiorum virium ad rationem bloß auf die obige Stelle der Summe und den Ausdruck perfecte continebat etc.

eigen sei oder nicht, ist wesentlich gleichbedeutend mit der: ob dem bloßen Naturstand die rebellio carnis adversus spiritum, das concupiscere contra rationem, oder die subjectio appetitus sensitivi ad rationem, das concupiscere secundum rationis ordinem eigen sei. Was nun die Stellung des hl. Thomas zu der so formulirten Frage betrifft, so behauptet er, ganz in Uebereinstimmung mit dem Vorstehenden: das concupiscere secundum rationis ordinem sei dem Menschen natürlich. Wohl lassen sich, wie schon gesagt, in den früheren Schriften des Meisters der Scholastik Stellen nachweisen — und der Hr. Recensent hat sie gesammelt — die der andern Auffassungsweise das Wort reden; doch steht, — was der Recensent übersieht — die Sache keineswegs so, als ob Thomas in seinen früheren Schriften nur allein dieser Auffassung Ausdruck gegeben hätte. Schon in seiner allerersten Schrift, in dem Commentar zu den Sentenzen des Lombarden, sagt er ebenso deutlich als bezeichnend: Vis concupiscibilis naturale habet hoc, ut in delectabile secundum sensum tendat; sed secundum quod est vis concupiscibilis *humana*, habet ulterius, ut tendat in suum objectum *secundum regimen rationis:* et ideo, quod in suum objectum tendat *irrefrenate* (der Zügelung durch die Vernunft sich entschlagend, gegen das regimen rationis rebellirend), hoc non est naturale sibi inquantum est humana, sed magis contra naturam ejus inquantum hujusmodi [1]). Noch deutlicher, aber ganz und gar in diesem Sinne, erklärt sich Thomas in seiner Schrift de malo (q. 4. a. 2. ad 1): dicendum, quod aliquid potest esse naturale homini dupliciter. Uno

1) In 2. sent. dist. 30. q. 1. a. 1. ad 4.

modo in quantum est *animal*; et sic naturale est ei, quod concupiscibilis feratur in delectabile secundum sensum, communiter loquendo. Alio modo, in quantum est *homo*, i. e. animal rationale; et sic naturale est ei, quod concupiscibilis feratur in delectabile sensus secundum ordinem rationis. Concupiscentia ergo, per quam prona est vis concupiscibilis, ut feratur in delectabile sensus praeter ordinem rationis, est contra naturam hominis inquantum est homo, et ita pertinet ad peccatum originale. Ganz dieſelbe Auffaſſung finden wir nun auch in der theologiſchen Summe. Die bezeichnendſten Stellen ſind folgende zwei:

1) Summa 1. 2. q. 82. a. 3. ad 1: [1]) quia in homine consupiscibilis naturaliter regitur ratione, in tantum concupiscere est homini naturale, in quantum est secundum rationis ordinem. Concupiscentia autem, quae transcendit limitis rationis, inest homini contra naturam; et talis est concupiscentia originalis peccati.

2) Summa 1. 2. q. 85. a. 3. ad 3: concupiscentia in tantum est naturalis homini, in quantum subditur rationi; quod autem excedat limiter rationis, hoc est homini contra naturam.

Und das ſind hier nicht mehr und weniger zufällige Aeußerungen, neben denen davon verſchiedene, einer andern Auffaſſung angehörende, einhergehen, ſondern ſie ruhen auf der breiten Grundlage der anthropologiſchen und moraliſchen Theorie, welche Thomas in der prima secundae ſeiner Lehre von der Sünde und Gnade vorausgeſchickt hat (vgl. insbeſondere die oben (S. 224) angezogene Ausführung der

1) Gnadenlehre S. 129.

Quaest. 17. art. 7), und sind die einzig rechtmäßigen Consequenzen derselben.

Indem aber Thomas in solcher Weise die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, beziehungsweise die Ohnmacht der letztern über die erstere, als eine dem Menschen natürliche, seiner Natur als einer vernünftigen, unabhängig von der Gnade, zukommende Eigenschaft begreift; so ist ihm die natura pura eine natura integra. Denn es kommt ihr nicht bloß das, was ihre Substanz ausmacht und was ihre substantiellen Vermögen sind, sondern auch die rechte Ordnung der letztern, d. i. die Unterordnung der niedern unter die höhern zu. Und wenn auch diese (natürliche) Unterordnung, beziehungsweise Herrschaft der Vernunft noch keine totale oder perfecte ist; so bezeichnet das doch nicht einen Mangel der Natur, der zu ergänzen wäre, sondern vielmehr lediglich ihre Vervollkommnungsfähigkeit in dieser Richtung durch ein anderes, nicht unter den Begriff der Natur und des Natürlichen fallenden Princips, d. i. die Gnade. Durch sie, durch die Mittheilung des göttlichen Geistes, dessen nur das Vernunftwesen theilhaftig werden kann, wird die natürliche Ohnmacht des Geistes über das Fleisch eine andere und höhere, eine übernatürliche, totale, perfecte. Wenn also Thomas, wir wir nachgewiesen haben, eine natürliche Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft lehrt, und wir finden, daß er (summ. 1. q. 95. a. 1) von der justitia oder rectitudo primi status redend, eine subjectio inferiorum virium ad rationem als Wirkung der subjectio rationis ad deum, d. i. der heiligmachenden Gnade, hervorhebt; so können wir darunter nicht jene natürliche, die eine nicht totale ist, sondern nur die übernatürliche, die totale und vollkommene Unterordnung

verstehen, wie er sie denn dort selbst ausdrücklich als eine übernatürliche bezeichnet [1]).

In diesem innern und eng geschlossenen Zusammenhang tritt seine Lehre dem unbefangenen Forscher entgegen. Jenen spätern Theologen freilich, die von einem ganz andern Begriff der puren Natur ausgehen, und die die rechte Ordnung der Seelenvermögen, diese integratio naturae, als über den Begriff der puren Natur hinausgehend für ein donum gratuitum erklären, sie, die eben deßhalb nur von einer Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft wissen, nämlich eben von jener die pure Natur integrirenden — sie nahmen an, Thomas meine an jener Stelle gleichfalls nichts anderes als eben das, was sie die integratio naturae nennen. So stören und durchbrechen sie den festen Zusammenhang und die schöne Harmonie der thomistischen Lehre, und daraus sind unsägliche Verwirrungen hervorgegangen, die sich bis in unsere Zeit herein erstrecken. Weil Suarez — um nur von diesem zu reden — annimmt, Thomas fasse dort die Unterordnung der niedern Seelenvermögen unter die Vernunft als integritas naturae oder perfectio hominis in ordine ad finem *naturalem*; so sieht er sich genöthigt, gegen ihn zu polemisiren und zu behaupten, daß jene perfectio oder der status integritatis und die perfectio in ordine ad finem *supernaturalem* oder der status gratiae keineswegs durch dieselbe Form constituirt sein können [2]). Wenn man auch, meint er, den status integritatis als donum gratuitum zu betrachten habe, so sei die heiligmachende Gnade, die den Menschen zum Kinde Gottes und der göttlichen Natur theilhaftig mache, ein ganz anderes

1) S. Gnadenlehre S. 270.
2) S. Gnadenlehre S. 274.

Princip, eine andere Form. Diesen Stein des Anstoßes aber hat Suarez sich selbst in den Weg geworfen durch die unrichtige Auslegung der obigen Hauptstelle; denn Thomas lehrt nicht, daß die Unterordnung der niedern Seelenvermögen unter die Vernunft, diese integritas naturae oder perfectio hominis in ordine ad finem *naturalem*, der heiligmachenden Gnade zu verdanken sei, vielmehr ist sie ihm die Voraussetzung der letztern und ein donum naturale. Man muthe doch einem Theologen von so hoher Denkkraft und seltener Consequenz nicht einen so ganz unlogischen und untheologischen Gedanken zu. Unlogisch ist er nämlich deßhalb, weil eine natürliche Perfection nicht als Ausfluß eines übernatürlichen Princips gedacht werden kann. Untheologisch aber ist er, weil eine Gabe, wie die in Frage stehende, nämlich die rechte Ordnung der der menschlichen Seele wesentlichen Vermögen, nicht als Gnadengabe im stricten und höchsten Sinne des Wortes sich ausweisen kann. Und doch ist eben darauf als auf das allein ganz Gewisse und katholischerseits dogmatisch Feststehende vor allem zu halten, daß die justitia originalis in dem Gesichtskreis einer übernatürlichen Gnadengabe erscheine. Hätte Thomas also jene Lehre aufgestellt, dann müßten wir sie zurückweisen und ihr die der Spätern schlechthin verzeihen, und sagen: jene rechte Ordnung der Seelenvermögen ist zwar eine der menschlichen Natur nicht schuldige Gabe, aber sie fällt nicht mit der heiligmachenden Gnade zusammen, noch ist sie eine Wirkung derselben, sondern ein ganz anderes, einer niedrigeren Ordnung angehöriges donum gratuitum.

Ganz in Angemessenheit zu dem obigen Vollbegriff der menschlichen Natur beschreibt Thomas im Verfolg seiner

Lehrentwicklung auch die practische Consequenz desselben, indem er (sum. 1. 2. q. 109) die Frage aufwirft, was der Mensch, ohne die Gnade, *per sua naturalia* (bezüglich auf seine ewige Bestimmung) zu leisten vermöge. Auch hier vergißt er nicht die natürliche Leistungsfähigkeit von der übernatürlichen, aus dem donum gratuitum superadditum hervorgehenden, ausdrücklich zu unterscheiden. Weil aber alle moralische Leistungsfähigkeit (Virtuosität) auf der Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit, beziehungsweise der Ohnmacht des Geistes über das Fleisch beruht; so tritt uns hier abermals eine zweifache Unterordnung oder Herrschaft, die natürliche und übernatürliche, gleichsam handgreiflich entgegen.

Besonders belehrend in dieser Beziehung und seines einfachen und präcisen Ausdrucks wegen am meisten berücksichtigungswerth ist der Art. 2 jener Quästion [1]). Thomas spricht hier, wie gesagt, von der natura absque gratia, und unterscheidet die natura hominis in sui *integritate* [2])

---

1) Wir haben diesen Artikel an zwei Stellen der Gnadenlehre S. 144 ff. u. 199 ff. einläßlich besprochen.

2) Der Beisatz: sicut *fuit* in primo parente ante peccatum, hat Verwirrung angerichtet. Indem man nämlich fuit urgirte, mußte man glauben, Thomas wolle von dem thatsächlichen Urstande des Menschen reden. Weil nun dieser kein bloßer Naturstand, sondern ein Gnadenstand ist, so geschah es, daß man unter der Integritas den Vollbestand der ursprünglichen, *in gratia* oder *cum gratia* geschaffenen Natur verstand. Aber die weitere Entwicklung zeigt ganz evident, daß Thomas vielmehr jene natura integra meint, welche die sachliche Voraussetzung der Gnade ist, jenes medium bonum naturae, welches den unmittelbaren Anknüpfungspunct für die Gnade bildet, jene natürliche Güte, kraft der der ursprüngliche Mensch für den Empfang der übernatürlichen ohne weiteres empfänglich war.

von der natura in nobis *corrupta* post peccatum primi parentis. Was nun die erstere betrifft, um die es sich allein hier handelt, so lehrt Thomas, daß der Mensch im Zustande der Unversehrtheit (Ganzheit, integritas) seiner Natur im Stande war *per sua naturalia* velle et operari bonum suae naturae proportionatum, und zwar, eben weil seine Natur noch ganz, unbeschädigt und ungeschwächt in ihrer Kraft, also integra war, *totum* bonum suae naturae proportionatum v. e. o., wohingegen die natura corrupta, die an sich selbst [1]) geschädigte, in ihrer natürlichen Kraft geschwächte oder geminderte Natur nicht mehr sufficient ist ad volendum et operandum totum, wohl aber ad v. e. op. *particulare* bonum. Dabei unterscheidet Thomas das bonum naturae proportionatum wiederum ausdrücklich von dem bonum *superexcedens*, und erklärt, daß der Mensch auch in jenem Zustand der unversehrten Natur, um tüchtig zu sein ad operandum bonum *supernaturale*, eines Zusatzes zu seiner natürlichen virtus bedurfte [2]), was auf's genaueste der oben (S. 219 f.) ausgehobenen Lehre der q. 62. a. 3 entspricht. Ganz unzweifelhaft also ist unter der natura integra die bloße Natur, die natura absque gratia, absque virtute gratuita superaddita verstanden. Als ganz, vollständig und in ihrer Art perfect (integra) erscheint sie eben wegen der sufficientia operativae virtutis ad operandum *totum* bonum naturae humanae proportionatum, die ihr zukommt und innewohnt.

---

1) Im Unterschiede von dem Schaden, den sie durch den totalen Verlust der gratia erlitten hat, durch die sie im Stande war ad operandum et volendum bonum *supernaturale*.

2) Virtute gratuitâ superadditâ virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae.

Worauf anders aber kann dieſe sufficientia der natura integra beruhen als auf der ihr eigenen Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, auf der natürlichen Obmacht des Geiſtes über das Fleiſch, auf dieſer ihrer natürlichen Güte?

Wir haben ſchon angeführt, wie wegwerfend S. über unſere Unterſcheidung einer integritas perfecta und imperfecta urtheilt. „Nicht minder unbegründet, erklärt er weiter, ſcheint uns die mit jener Unterſcheidung auf's engſte (allerdings!) zuſammenhängende, von K. wiederholt ausgeſprochener Anſicht, Thomas faſſe die menſchliche Natur für ſich betrachtet, d. h. die natura humana absque gratia, als natura integra. Soll damit nur geſagt werden, fährt er fort, der hl. Thomas lege dem menſchlichen Willen vor und unabhängig von aller übernatürlichen Begnadigung die mehr genannte „natürliche Güte" und die Beſtimmung (NB. nicht bloß dieß, ſondern auch das An- und Aufgelegtſein, die Fähigkeit dazu!), die Sinnlichkeit zu beherrſchen, bei, ſo iſt dagegen nichts einzuwenden. Wenn aber, wie es ſcheint (es iſt wirklich ſo) damit behauptet werden ſoll, mit jener natürlichen Güte und Beſtimmung des Willens ſei auch ſchon die integritas naturae im gewöhnlichen Sinne des Wortes, d. h. die vollkommene Unterwerfung der Concupiſcenz unter die Vernunft, gegeben geweſen, ſo geht das über die Lehre des hl. Thomas hinaus. Ihm iſt die subjectio inferiorum animae virium (jede ſolche subjectio, oder nur die perfecta?) eine (übernatürliche) Wirkung der justitia originalis. Er ſagt von derſelben ausdrücklich: Non fuit ex virtute principiorum naturalium, sed ex virtute originalis justitiae ex divina liberalitate superadditae (de

Ver. l. c.) [1]) . . . Thomas kennt also nur die thatsächlich im Umstand gegebene, durch die göttliche Gnade gewirkte Integrität; von einer integritas naturalis oder imperfecta ist bei ihm nicht die Rede [2]). Die natura humana sibi relicta, d. h. die menschliche Natur ohne übernatürliche Gnadenausstattung gedacht (natura pura), würde als solche die Vollkommenheit nicht besessen haben, welche mit dem Namen integritas (im engern Sinne) bezeichnet wird; es würde in ihr nicht von vornherein (vermöge ihrer wesentlichen oder natürlichen [3]) Einrichtung) und in vollkommener

---

1) Die Stelle ist kurz zuvor vollständig von S. angeführt. Eben aus dieser Anführung sieht man aber, daß der hl. Thomas das obige ausdrücklich von der totalen oder perfecten subjectio sagt. Zu den obigen Worten bildet nämlich dieß den Vordersatz: Quod enim homini in primo statu collatum fuit, ut ratio *totaliter* inferiores vires contineret et anima corpus, non fuit ex virtute etc.

2) Dazu wird angemerkt: „Auch in der von K. geltend gemachten Stelle 1. 2. q. 109. a. 2 scheint uns dies nicht der Fall zu sein (vgl. S. 227 ff. — meines Buches nämlich). Thomas redet in diesem 2. wie auch im 3. 4. u. 8. Artikel der angezogenen Quaestio 109 von der natura integra in abstracter Weise als Gegensatz zur natura *corrupta* oder vulnerata und denkt sich unter jenen, die nicht mit den Mängeln, welche zuvor (q. 75; vgl. q. 109. a. 7 ad 3) als Folge der Sünde, resp. des Verlusts der justitia originalis bezeichnet worden waren, behaftete Natur. Er abstrahirt dabei von der sonst überall von ihm angenommenen thatsächlichen und ursächlichen Verbindung der integritas naturae und der justitia originalis." Wir werden später sehen, was diese Einrede zu bedeuten hat.

3) Gleich hier sei bemerkt, daß diese beiden Bestimmungen „wesentliche oder natürliche Einrichtung" durchaus nicht gleichbedeutend sind. Zur wesentlichen Einrichtung der menschlichen Natur gehört die Totalität ihrer Substanz und ihre Subsistenzweise, das, was auch nach der Sünde noch ganz vorhanden ist. Davon verschieden ist ihre natürliche Güte, das secundum (medium) bonum naturae, das ein Veränderliches ist und durch die Sünde auch wirklich verändert, nämlich gemindert oder geschwächt worden. Für diese Unterscheidung des primum

Weiſe die Sinnlichkeit der Vernunft unterwürfig geweſen ſein: die Möglichkeit ungeordneter, der Vernunft zuvorkommender oder ihren Geſetzen und Befehlen widerſprechender Bethätigungen der Sinnlichkeit wäre mit der geiſtig-ſinnlichen Doppelnatur des Menſchen von ſelbſt gegeben. Am deutlichſten redet der hl. Thomas hierüber wohl 2 sent. d. 31. q. 1. a. 1. ad 3" [1]).

So Jener.

---

et secundum bonum naturae humanae geht S. vermöge des von ihm eingenommenen anthropologiſchen Standpuncts (der Spätern) das Verſtändniß ab. Natürlich iſt ihm nur das der menſchlichen Natur Weſentliche. Wir aber unterſcheiden mit Thomas das eine vom andern.

1) Die Stelle (die übrigens nicht a. 1, ſondern a. 2 vorkommt) wird angeführt. Der Punct, auf den es ankommt, iſt die dort von Thomas gegebene Beſchreibung der puren, ſich ſelbſt überlaſſenen (nicht mit der Gnade verſehenen) Natur. Die conditio dieſer Natur wäre: ut mortalis et passibilis esset et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens; in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis naturae consequitur. Folglich iſt nach Thomas, ſo ſchließt der Recenſent, wenn von der Gnade abgeſehen wird, in der menſchlichen Natur keine Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, ſondern vielmehr ein Kampf, eine rebellio der erſtern gegen dieſe vorhanden. Wir haben ſelbſt ſchon eingeräumt, daß Thomas an mehr als einer Stelle ſeiner früheren Schriften in dieſem Sinne von der puren Natur ſpreche, und uns nur gegen die Folgerung verwahrt, als ob dieß den eigentlichen und wahren Gedanken des engliſchen Lehrers ausdrücke. Denn nicht nur iſt dieſe Auffaſſung der puren Natur in der theologiſchen Summe, dem letzten und gereifteſten Werke des Meiſters der Scholaſtik, fallen gelaſſen, ſondern ſie kommt auch in ſeinen früheren Schriften nicht ausſchließlich vor, vielmehr geht ihr eine andere, eben dieſelbe Auffaſſung zur Seite, welche wir in der theologiſchen Summe allein feſtgehalten und durchgeführt finden. In demſelben Commentar zum 2. Buch der Sentenzen ſteht kurz vorher (dist. 30. q. 1. a. 1. ad 4) das volle Gegentheil von dem Obigen; ebenſo in der Schrift de malo (ſ. ob. S. 227 f.). Was wird der H.

Es wird also zugegeben: Thomas lege dem menschlichen Willen eine natürliche Güte bei. Folglich faßt

---

Recensent dazu sagen? Aber noch mehr! In dem Commentar zu eben dieser 30. dist. q. 1. a. 1. finden wir in der solutio ad 3 eine Ausführung, welche ganz geeignet ist, uns über die in Frage stehende Dissonanz aufzuklären, und erkennen zu lassen, daß jener Begriff der puren Natur, auf welchen die Spätern ihre Exposition des menschlichen Urstandes und der Erbsünde begründeten, dem hl. Thomas als ein lediglich abstracter gilt. Hier sagt er: die bona naturalia kommen in doppelter Weise in Betracht; einmal in sich selbst betrachtet, wiefern sie der menschlichen Natur vermöge ihrer Principien gebühren. Und so hat weder der Engel noch der Mensch etwas von seiner Natur durch die Sünde verloren, noch auch nur eine Minderung erfahren. Sodann in ihrer Beziehung auf das menschliche Endziel; und in dieser Beziehung oder nach dieser Seite sind die natürlichen Güter durch die Sünde zwar nicht gänzlich verloren gegangen (wie die bona gratuita seu gratiae), wohl aber vermindert oder geschwächt worden, insofern der Mensch (wie der Engel) factus est minus habilis et magis distans a finis consecutione; weßhalb denn auch vom Menschen gesagt ist (in der glossa zu Luc. 10), daß er gratuitis spoliatus et in naturalibus vulneratus sei. Daß diese Auseinandersetzung gar manches zu wünschen übrig läßt, wollen wir nicht verkennen; aber der Gedanke, der dem englischen Lehrer vorschwebt, tritt doch deutlich genug hervor, und wird durch das unmittelbar folgende (ad 4) noch mehr ins Licht gesetzt. Der vis concupiscibilis ist es natürlich, auf das, was die Sinne ergötzt, auszugehen, und somit dem, was die Vernunft will und gebietet, zu widerstreben; das ist die pugna concupiscentia ad rationem; und so erscheint uns die menschliche Natur, wenn wir sie bloß auf den in ihr liegenden Gegensatz ihrer Kräfte ansehen. Aber das ist eine abstracte Betrachtung; deßhalb fährt Thomas also fort: sed secundum quod est vis concupiscibilis *humana* (vgl. Summ. 1. 2. q. 1. a. 1), habet *ulterius*, ut tendat in suum objectum *secundum regimen rationis*, d. h. die Concupiscenz der menschlichen Natur, als Vernunftwesen mit ewiger Bestimmung betrachtet, ist eine geordnete, nämlich der Vernunft untergeordnete, und hat in dieser ihren Leiter, den Zügelführer — in der Vernunft, die von Haus aus nicht tabula rasa, sondern mit einem Lichte der Wahrheit erleuchtet, und in dem Willen, der von Natur zum bonum rationis geneigt ist. — Wir

er die menſchliche Natur vor und unabhängig von aller übernatürlichen Begnadigung als natura integra. Man kann letzteres, ſelbſt wenn man von dem Begriff der natura integra im Sinne der Spätern ausgeht, unmöglich beſtreiten. Denn warum gilt dieſen die natura absque gratia als non integra, vielmehr manca oder defectuosa? Nicht deßhalb allerdings, als ob ihr — vor der Gnade — ein weſentlicher Beſtandtheil, oder ihrem höhern Beſtandtheil, der Seele, ein weſentliches Vermögen fehle, ſondern weil ihr die rechte Ordnung dieſer Vermögen, d. i. die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, abgeht — wie ſpäter urkundlich gezeigt werden wird. Nun iſt aber das Zugeſtändniß, Thomas ſpreche von einer natürlichen Güte des menſchlichen Willens, entweder ein leeres Wort, oder man muß ſich unter derſelben die rechte Ordnung der Seelenvermögen, die Unterordnung der Sinnlichkeit unter Vernunft und Willen denken, alſo gerade das, was die Spätern natura integra nannten.

Aber, ſagt S., das iſt nicht die integritas naturae im gewöhnlichen Sinne des Wortes, d. h. die vollkommene Unterwerfung der Concupiſcenz unter die Vernunft.

würden ſagen: es iſt rein abſtract, wenn man den Menſchen lediglich auf ſeine Natur — Subſtanz und Subſiſtenzweiſe — anſieht; er iſt immer irgendwie — in geiſtig ſittlicher Beziehung — beſchaffen: entweder ſo, daß ſein Wille zur Tugend neigt, und er ſomit zum Concupisciren secundum rationis ordinem an- und aufgelegt iſt, oder ſo, daß derſelbe im Gegentheil zum Böſen hinneigt und zum Concupisciren contra rationem diſponirt iſt. Das iſt die rebellio, die pugna concupiscentiae ad rationem. Ob dieſe Beſchaffenheit dem Menſchen gerade ſo natürlich ſei, wie dem äußern Menſchen Sterben und Leiden, oder ob in Bezug auf den innern Menſchen ein anderes Verhältniß obwalte — das iſt die Frage (ob. S. 207).

Und gewiß, das ist sie nicht, und dafür gilt sie am allerwenigsten dem hl. Thomas. Die vollkommene, totale Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Vernunft ist nach seiner Lehre etwas anderes und höheres als jene natürliche Güte; sie ist eine übernatürliche, weil der heiligmachenden Gnade zu verdankende Güte oder Vollkommenheit der menschlichen Natur in dem oben angegebenen Sinne. Folgt aber daraus, was S. folgert: Thomas kennt nur die thatsächlich im Urstand gegebene, durch die göttliche Gnade gewirkte Integrität? Gewiß nicht! Oder ist jene natürliche Güte nicht auch eine integritas naturae? S. gibt sie zu; aber er gibt ihr keine Bedeutung, sie verschwindet dem Hrn. Recensenten unter der Hand wieder. Als thatsächlich im Urstand vorhanden, kennt Thomas allerdings nur jene perfecte integritas, weil der pure Naturstand ein bloß Gedachtes (status mere possibilis), die natürliche Güte nur die denknothwendige Voraussetzung ist, um den status justitiae originalis, von der die integritas perfecta einen Hauptbestandtheil bildet, als übernatürlichen Gnadenstand begreifen zu können. Auch die Spätern haben den status gratiae (sanctificantis) nicht unmittelbar an das, was ihnen die natura absque gratia ist, knüpfen können; auch sie bedurften der integritas naturae, jener natürlichen Güte oder perfectio hominis in ordine ad finem naturalem, als Stufe oder Schrittstein zur heiligmachenden Gnade. Und nur das — was freilich nicht weniger als einen ganz andern anthropologischen Standpunkt bedeutet — unterscheidet sie von Thomas, daß sie dieselbe ihrem Ursprung nach als ein donum gratuitum begriffen wissen wollen.

Aber wie kommt S. dazu, die vollkommene Unter-

werfung der Sinnlichkeit unter die Vernunft uns als die integritas naturae im gewöhnlichen Sinne des Wortes zu bezeichnen? Von der weitern Bedeutung, in der das Wort nicht selten zur Bezeichnung der Gesammtheit (Totalität) der das ursprüngliche menschliche Dasein auszeichnenden übernatürlichen Güter gebraucht wird [1]), abgesehen, kommt es im engern Sinne zunächst als Bezeichnung der der heiligmachenden Gnade vorausgehenden Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft (im Gegensatz zu der rebellio carnis) vor. In diesem Sinne ist das Wort von den Spätern gebraucht. Da nämlich die menschliche Natur, solange sie noch in dem Zwiespalt ihrer Seelenvermögen, der Sinnlichkeit und Vernunft, befangen ist und der rechten Ordnung, Harmonie und des innern Friedens ermangelt, trotz ihrer wesentlichen oder substantiellen Vollständigkeit doch in anderer Beziehung, bezüglich ihrer natürlichen Bestimmung, noch unfertig und ergänzungsbedürftig erscheint; so nannte man die Herstellung dieser Ordnung durch Unterordnung des Niedern unter das Höhere die Integration (Ergänzung, Vervollständigung) der Natur (s. unt.). Wenn nun der hl. Thomas, wo er von der justitia originalis als donum supernaturale gratuitum spricht (z. B. summ. 1. q. 95. a. 1; 1. 2. q. 82. a. 3. q. 85. a. 3) [1]), die perfecte

1) Concil. Aransic. II. cap. 19: Natura humana, etiamsi in illa *integritate*, in qua est condita, permaneret etc. Soweit ist es auch ganz der häufig bei den Theologen vorkommenden Ausdrucksweise gemäß, wenn Bajus (de prim. hom. justit. c. 3. 4) von primae creationis, primae rectitudinis integritas spricht und darunter nicht blos die subjectio inferiorum animae virium ad superiores und corporis ad animam, sondern vor allem auch die subjectio rationis (voluntatis) ad Deum versteht.

2) Gnadenlehre S. 102 ff.

Unterwerfung der Vernunft unter Gott als den obersten und Hauptbestandtheil derselben in erster Linie nennt, und aus ihr als Ursache zwei Wirkungen hervorgehen läßt, nämlich 1. die Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Vernunft und 2. die des Leibes unter die Seele; so beruht der Schluß, den man macht, und der dahin lautet, daß Thomas unter der ersten Wirkung jener Ursache (der heiligmachenden Gnade) ganz dasselbe verstehe, was die Spätern die integritas naturae in dem kaum angeführten Sinn und Zusammenhang nennen, lediglich auf dem Zusammentreffen beider Darstellungen in dem Ausdruck „Unterordnung der niedern Seelenvermögen (Sinnlichkeit) unter die Vernunft" und auf der prekären Voraussetzung, daß von einer solchen überhaupt nur in einem Sinne und nur einmal die Rede sein könne. Denn sobald man der entgegenstehenden Ansicht Raum gibt [1]), es könne die Unterordnung der

1) Eine Ansicht, die mit dem von Thomas eingenommenen anthropologischen Standpunct von selbst gegeben ist. Es ist nämlich diesem Standpunct zufolge der natürliche Mensch, dessen sinnliche Natur unter der Herrschaft des vernünftigen Willens steht, das Subject und der Recipient der Gnade. Wenn nun die Gnade ihm eine übernatürliche Vollkommenheit verleiht, so wird jene natürliche Herrschaft des vernünftigen Willens eine übernatürliche. So erscheint die Unterscheidung einer natürlichen und übernatürlichen Herrschaft der Vernunft, bezw. Unterordnung der Sinnlichkeit, als eine von der bezeichneten anthropologischen Betrachtungsweise unzertrennliche Folge. Ganz anders gestaltet sich die Sache, wenn man mit den Spätern die menschliche Natur als solche, mit ihrem physischen Gegensatz von Leib und Seele, Sinnlichkeit und Vernunft, als das Substrat der göttlichen Gnadengaben betrachtet. Da erscheint als die erste derselben die der Integrität, d. i. der Aufhebung jenes Gegensatzes durch Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft; wobei es unentschieden bleibt, ob das eine physische Natureinrichtung, oder eine moralische Beschaffenheit der Vernunft sein soll. Darauf folgt die Gabe der heiligmachenden

Sinnlichkeit unter die Vernunft aus einem zweifachen Gesichtspunct in Betracht kommen, als natürliche und übernatürliche; so fällt jener Schluß sofort in sich selbst zusammen, und man erkennt ohne Schwierigkeit, daß Thomas, wenn er 1. q. 95. a. 1. die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft aus der heiligmachenden Gnade hervorgehen läßt, unmöglich dasselbe Verhältniß beider Vermögen zu einander meinen kann, von dem die spätern Theologen reden, und das sie als integratio naturae in dem angegebenen Sinne bestimmen. Denn diesen ist es ja eine der heiligmachenden Gnade voraufgehende und einem von dieser specifisch verschiedenen donum gratuitum entspringende, an sich natürliche Vollkommenheit, während sie dem hl. Thomas eine übernatürliche ist, als welche er sie daselbst auch ausdrücklich bezeichnet. Die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, welche die Spätern als integratio naturae humanae oder als status naturae *rationali* consonus begreifen, muß man vielmehr mit dem zusammenhalten — wie sie denn damit auch im Wesentlichen zusam-

---

Gnade, durch welche die humana natura integra göttlicher Natur, der Kindschaft und Freundschaft Gottes theilhaftig wird. Und auch dieser Begriff wird nicht über die Schwebe zwischen einer physischen und geistig sittlichen Gemeinschaft der menschlichen Natur mit der göttlichen erhoben; und deßhalb kommt man nicht zu der bestimmten Folgerung, daß durch die heiligmachende Gnade, durch die Einflößung des göttlichen heiligen Geistes die Herrschaft des vernünftigen Willens, des menschlichen Geistes über die Sinnlichkeit und den Leib, eine übernatürlich vollkommene werde. Bei dieser Betrachtungsweise kommt der Begriff der Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft nur einmal vor, nämlich im Sinne einer Integration der menschlichen Natur. Das ist auch Ss. Betrachtungsweise, und deßhalb sträubt er sich gegen die Unterscheidung einer natürlichen und übernatürlichen, einer partialen, imperfecten und einer totalen, perfecten Unterordnung.

mentrifft — was Thomas das bonum secundum naturae nennt, und wir die natürliche Güte der urſprünglichen menſchlichen Natur genannt haben. Das ſollte doch klar ſein. Allein S., dem es von vornherein feſtſteht, daß zwiſchen subjectio inferiorum virium perfecta et imperfecta nicht zu unterſcheiden, und im thomiſtiſchen Syſtem nicht unterſchieden ſei, ſieht ſich eben dadurch gehindert, dieß einzuſehen. Weil er dieſe Unterſcheidung nicht zuläßt, ſo weiß er nur von einer subjectio, und dieſe, die perfecta subjectio, iſt ihm die integritas naturae im gewöhnlichen Sinne.

Von dieſer Auffaſſung aus eröffnete ſich uns eine tiefe Kluft zwiſchen der Lehre des Meiſters der Scholaſtik und der Doctrin der ſpätern Scholaſtiker, eine Differenz ſelbſt bezüglich des Begriffs und Weſens der heiligmachenden Gnade. Denn indem Thomas — nach S. — die integritas naturae als Wirkung der heiligmachenden Gnade hinſtellt, die Spätern aber ganz daſſelbe zwar auch als ein donum gratuitum, jedoch als ein unter der heiligmachenden Gnade ſtehendes und von ihr ſpecifiſch verſchiedenes donum auffaſſen; ſo können beide Theile unmöglich in dem Begriff der gratia sanctificans übereinſtimmen. Denn das Weſen einer Sache gibt ſich in ihren Wirkungen zu erkennen. Hat alſo die gratia sanctificans nach Thomas eine Wirkung — die integritas naturae —, die ſie nach den Spätern nicht hat, ſo hat Thomas von dem Weſen derſelben einen Begriff, den dieſe nicht haben. Und nicht blos dieſes gewiß höchſt auffallende Ergebniß müßten wir uns gefallen laſſen, ſondern wir müßten auch dem engliſchen Lehrer eine Unbild anthun, ihn einen Gedanken aufſtellen und vertheidigen zu laſſen, der ebenſo unlogiſch

als untheologisch ist (ob. S. 231). Allein jener schroffe Gegensatz zwischen ihm und den Spätern ist in der That nicht vorhanden. Thomas betrachtet das, was jene die integratio naturae oder den status naturae rationali consonus nennen, als ein natürliches Gut des rein creatürlichen Menschen, nicht als Ausfluß der heiligmachenden Gnade, und in diesem letztern — was die Hauptsache ist — stimmen die Spätern ganz mit ihm überein. Die Differenz besteht einzig darin, daß diese die integritas naturae als ein donum gratuitum auffassen, wogegen sie jenem als donum naturale, als die der menschlichen Natur, sofern sie eine vernünftige ist, eigene natürliche Güte gilt.

Auch in der Stelle (summ. 1. 2. q. 109. a. 2) soll nach S., wie wir gesehen haben (ob. S. 235. A. 2), von einer integritas naturalis, d. h. von einer der heiligmachenden Gnade (nicht zeitlich, sondern begrifflich) voraufgehenden Integrität der menschlichen Natur nicht die Rede sein [1]). Thomas abstrahire dabei, wird uns gesagt, von der sonst überall von ihm angenommenen thatsächlichen und ursächlichen Verbindung der integritas naturae und der justitia originalis. Aber das beweist ja gerade den Satz, den wir

1) Die übrigen, so unzweideutig wie möglich für eine integritas naturalis der menschlichen Natur sprechenden Stellen, die wir in unserer Gnadenlehre ausführlich besprochen und in dem Vorstehenden wiederholt haben, übergeht S. ohne weiteres; es müßte denn sein, daß er sie in dem von ihm zugestandenen Begriff der „natürlichen Güte" stillschweigend mitberücksichtigt haben wollte. Dann durfte er aber eben diesen Begriff nicht lahm legen, alles wirklichen Inhalts berauben und, um einen Uhland'schen Ausdruck zu gebrauchen, völlig ausbeinen. Das geschieht aber, wenn er läugnet, Thomas lehre eine integritas *naturalis*, unabhängig von der heiligmachenden Gnade. Eines von beiden: entweder haben ihm jene Stellen nicht vor Augen gestanden, oder sie haben in seinen Augen keine entscheidende Bedeutung.

behaupten, und ist also, statt einer Widerlegung, vielmehr die Bestätigung desselben! Wenn Thomas an jener Stelle „von der sonst überall von ihm angenommenen thatsächlichen und ursächlichen Verbindung der integritas naturae und der justitia originalis abstrahirt", so spricht er daselbst von einer integritas, die außer der justitia originalis und unabhängig von ihr ist; und die, wenn sie auch nicht thatsächlich *bestand* — weil der Mensch in primo instanti creationis suae mit der justitia bekleidet worden — doch bestehen *konnte*, und als möglich vorausgesetzt werden muß, wenn die thatsächliche Integrität als übernatürliche Gnade begriffen werden soll. So sehen wir uns also abermals auf die Unterscheidung einer natürlichen und übernatürlichen Integrität hingewiesen, die S. beharrlich läugnet. Daß die *thatsächliche* Integrität, d. i. Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, eine übernatürlich perfecte war, läugnet Niemand; und kann man nicht läugnen, wenn man die Thatsache der übernatürlichen, gnädigen Ausrüstung oder Versehung des Menschen am Anfange zugibt. Was allein auf dem positiv theologischen Standpuncte fraglich sein kann, ist nur dieses: ob die der Gnade vorausgehende, in intellectu vorauszusetzende bloße Natur als natura integra oder als natura manca (defectuosa) zu denken sei; ob sie, abgesehen von aller Gnade, zwar substantiell vollständig und vollkommen, aber mit dem Defect der rebellio carnis behaftet, oder aber auch nach dieser Seite hin, was das Verhältniß ihrer Vermögen zu einander, speciell der Sinnlichkeit zur Vernunft betrifft, in ihrer Art vollständig und vollkommen, d. i. so beschaffen zu denken sei, daß ihr eine gewisse subjectio der Sinnlichkeit unter die Vernunft eigen ist. Das letztere lehrt Thomas, und nicht blos an jener Stelle, sondern auch sonst

in seiner theologischen Summe; das erstere lehren die Spätern. Es spricht aber, soviel wir urtheilen können, alles dafür, daß Thomas auch in diesem Punct sich als den Meister erweist.

Der eben aufgedeckte Fehler, die Nichtunterscheidung zwischen der thatsächlich wirklichen übernatürlichen und gnadenreichen Vollkommenheit in dem Verhältniß der Vernunft zur Sinnlichkeit und der vorauszusetzenden natürlichen Beschaffenheit desselben, begegnet uns am Schlusse der Recension wieder. Und hier tritt S. in einer Weise gegen mein Buch auf, die mich hauptsächlich bestimmt hat, ihm mit der gegenwärtigen Antikritik zu antworten. So sagt er: „Einen hervorragenden Mangel der Lehre von Schäzlers findet K. darin, daß jener „die Ergänzung der menschlichen Natur", ihre Erhebung über den Zustand des Widerstreits der Sinnlichkeit gegen die Vernunft als Ausfluß der heiligmachenden Gnade betrachtet wissen wolle. So habe wohl Bajus gelehrt und sein Nachfolger Jansenius, aber keiner der anerkannten katholischen Theologen der Vorzeit (S. IX) [1]).

1) Die Vorrede zu meiner Gnadenlehre ist citirt. S. hätte jedoch, was in der Vorrede zwar nicht gesagt, aber im Buche selbst desto öfter hervorgehoben ist, nicht unerwähnt lassen sollen: worin nach meiner Darstellung der Unterschied zwischen Schäzler und Bajus besteht. Indem nämlich Bajus nicht blos die Erhebung der menschlichen Natur über den Zustand des Widerstreits der Sinnlichkeit gegen die Vernunft, sondern zugleich auch alles das, was den menschlichen Urstand auszeichnete, unter dem Gesichtspunct der Integrität oder Ergänzung der menschlichen Natur auffaßte; so sprach er ganz consequent weder von einem Uebernatürlichen noch von Gnade, sondern betrachtete alles zusammen als donum naturale et debitum. Schäzler hingegen will, ungeachtet auch er nicht blos das eigentlich Uebernatürliche, sondern selbst schon jene Ergänzung der menschlichen Natur, wodurch sie nur erst in den Stand gesetzt ist, Gott zu erkennen und sittlich gut, d. i. vernunftgemäß zu handeln, auf die heiligmachende Gnade zurückführt, den Begriff des Uebernatürlichen und der Gnade nicht aufgegeben haben.

„... Insofern es sich hier, fährt S. fort, lediglich um das Verhältniß der dem Menschen thatsächlich verliehenen integritas naturae zu der heiligmachenden Gnade (justitia originalis) handelt, müßten diese (gegen Schäzler gerichteten) Beschuldigungen (!), wären sie begründet, in gleichem Maße den hl. Thomas selbst treffen. Auch er nimmt ja nicht ein besonderes donum integritatis (sc. wie die Spätern) an, sondern läßt die integritas ebenso wohl als die übernatürliche Heiligung eine Wirkung der justitia originalis oder der urständlichen gratia sanctificans sein, ohne doch darum Integrität und übernatürliche Heiligung zu vermischen, oder, im Sinne des Bajanismus, die Gnade zur wesentlichen Integration der puren, als solcher wesentlich mangelhaften Natur (S. 139) zu degradiren."

Wie kommt denn aber S. zu der Behauptung: es handle sich hier lediglich um das Verhältniß der dem Menschen thatsächlich verliehenen *integritas naturae* zu der heiligmachenden Gnade? Er muß es doch so gut als wir wissen, daß man, um von dem menschlichen Urstand als einem übernatürlichen Gnadenstand reden zu können, auch von bloßer Natur reden, und einen solchen Begriff von ihr aufstellen muß, von dem aus das darüber hinaus Verliehene (das superadditum) als ein Uebernatürliches und als Gnade begriffen werden kann. Haben denn die Theologen umsonst die Frage der possibilitas naturae purae, i. e. naturae absque gratia, so weitläufig und angelegentlich erörtert? Wenn es sich aber vor allem um die nicht thatsächlich vorhandene, sondern als möglich blos vorauszusetzende pure Natur, und insbesondere um die bekannte theologische Streitfrage handelt: ob diese pure Natur mit dem Defect der rebellio carnis behaftet, oder von dem-

ſelben frei und im Zuſtande einer gewiſſen Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft befindlich, kurz als natura pura im Sinne der Spätern, oder als natura integra im Sinne des hl. Thomas zu denken ſei; ſo hat die Behauptung Ss.: es handle ſich hier lediglich um die dem erſten Menſchen thatſächlich verliehene integritas naturae und ihr Verhältniß zur heiligmachenden Gnade, etwas ſehr Befremdendes. Doch iſt leicht erſichtlich, wie er von ſeinem Standpuncte aus dazu kam. Er ſetzt voraus, es könne, abgeſehen von der Gnade, von integritas naturae nicht die Rede ſein; ſo konnte er ſagen, es handle ſich lediglich von der thatſächlichen integritas, und um die Frage, ob dieſelbe aus der heiligmachenden Gnade, oder aus einem davon verſchiedenen donum gratuitum gefloſſen ſei. In beiden Fällen iſt die integritas die thatſächliche, nicht eine blos mögliche, weil ſie in dem einen wie in dem andern Falle durch die Thatſache der Gnadenmittheilung geſetzt iſt. Da aber jene Vorausſetzung, welche mit der Auffaſſung der puren Natur als natura manca gleichbedeutend iſt, als eine rein prekäre und unſern Aufſtellungen gegenüber als petitio principii ſich darſtellt; ſo verhält es ſich mit der gedachten Behauptung Ss. um kein Härchen beſſer. Es iſt keine ausgemachte Sache, daß es ſich lediglich um die thatſächliche integritas und ihr Verhältniß zur heiligmachenden Gnade bei Thomas handle. Das iſt vielmehr gerade die Frage, ob auch Thomas jenen Begriff der puren Natur ſich angeeignet, oder — wie wir behaupten — die natura absque gratia als natura integra gefaßt habe. Iſt das letztere der Fall, ſo lag der Gedanke, dieſelbe auf die heiligmachende Gnade zurückzuführen, dem hl. Thomas noch ferner als den ſpätern Theologen. Wenn ich daher dem Herrn v. Schäzler, dem dieſer

Gedanke als Fundamentalartikel seiner „tiefern" Auffassung der Gnade gilt, daraus Vorwürfe gemacht habe; so treffen dieselben mit Nichten „in gleichem Maße" auch den hl. Thomas. Sie treffen den Thomas meines Recensenten und seiner Vorgänger, nicht den wirklichen Thomas. Ich habe schon wiederholt auf den schwachen und hinfälligen Grund hingewiesen, dem jene Auffassung der thomistischen Lehre ihr Dasein verdankt. Weil Thomas (summ. 1. q. 95. a. 1) die nächste Wirkung der heiligmachenden Gnade als subjectio inferiorum virium ad rationem bezeichnet, und weil das, was die Spätern die Integration der menschlichen Natur nennen, gleichfalls als Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft bezeichnet wird; so schloß man in rein äußerlicher Weise: jenes sei ganz dasselbe wie dieses, und somit sei nach Thomas die Integrität der menschlichen Natur ein Ausfluß der heiligmachenden Gnade, während die Spätern sie einem besondern, unter der heiligmachenden Gnade stehenden donum gratuitum zuschreiben. Die mißlichen Folgen dieses vorschnellen, übereilten Schlusses treten bei der Auslegung der Stelle 1. 2. q. 109. a. 2 in sehr augenfälliger Weise zu Tage. Hier spricht Thomas von der integritas naturae ausdrücklich, und unterscheidet sie ganz bestimmt und unzweideutig von dem dem Menschen durch die virtus gratuita superaddita virtuti naturae suae verliehenen Stand ad operandum et volendum bonum supernaturale; dort aber soll er jene integritas, von der er hier sagt, daß sie unzureichend sei ad volendum et operandum bonum supernaturale, als Ausfluß der heiligmachenden Gnade (eben jener virtus gratuita superaddita) dargestellt haben! Wenn dem so wäre, so hätte Thomas das einemal der heiligmachenden Gnade die Kraft auf das Bestimmteste abgesprochen,

die er ihr das anderemal ebenso bestimmt zugesprochen! Welches Kreuz den Auslegern jene (von uns bekämpfte) Auffassung der Stelle 1. q. 95. a. 1 bereitet hat, ersieht man recht deutlich aus dem Commentar Cajetans zu 1. 2. q. 109. a. 2. (s. Gnadenlehre S. 207 ff.). Darauf hätte S. nothwendig Rücksicht nehmen sollen. Er würde gefunden haben, daß die Alten nicht so mühelos über die Schwierigkeiten dieser Stelle hinwegkamen, wie er mit seiner oben (S 235) citirten Anmerkung.

Damit glauben wir den einen Punct der Schlußbetrachtung unseres Recensenten erledigt zu haben.

Was den andern Punct betrifft, so ist er nicht weniger wichtig. Nach Ss. Meinung kann man beides zugleich, einerseits die integritas *naturae*, andererseits die übernatürliche Heiligung, als Wirkung der justitia originalis oder der urständlichen gratia sanctificans betrachten, „ohne doch darum Integrität und übernatürliche Heiligung zu vermischen, oder, im Sinne des Bajanismus, die Gnade zur „wesentlichen Integration der puren, als solcher wesentlich mangelhaften Natur" (S. 139 meiner Gnadenlehre) zu degradiren."

Diese Behauptung wird uns ohne jede Begründung entgegengestellt. Ist sie vielleicht unmittelbar einleuchtend?

Das Wort integritas naturae humanae ist, wie schon gesagt, mehrdeutig, und wir müssen uns deßhalb vor allem um den bestimmten Begriff umsehen, der mit demselben verbunden wird. Dieser Begriff hat bei den spätern Theologen zu seinem Ausgangspunct den Begriff der puren menschlichen Natur. Die pure Natur schließt alles in sich, was zum substantiellen Wesen derselben gehört: Leib und Seele und deren verschiedene Vermögen. Aber diese

Vermögen ſind noch nicht recht geordnet, wenn die Sinnlichkeit gegen die Vernunft ſich auflehnt (ſtatt ihr untergeordnet und gehorſam zu ſein). Das iſt nach der hier in Frage ſtehenden Auffaſſung der pure Naturſtand. Er iſt ein status rebellionis carnis. In dieſem Stande erſcheint die an ſich (ſubſtantiell genommen) vollſtändige menſchliche Natur in einer andern Beziehung, nämlich bezüglich auf ihre Beſtimmung zu einem vernunftgemäßen Leben, zum ſittlichen Handeln, unvollſtändig (mank), mangelhaft (defectuos). Ihre Ergänzung und Vervollſtändigung (Integration) aber beſteht darin, daß — durch eine beſondere göttliche Gabe, wie angenommen wird — die Sinnlichkeit der Vernunft unterworfen, und ſie ſo in den Zuſtand geſetzt wird, der ihr als einer vernünftigen Natur angemeſſen iſt (status integritatis = status naturae rationali consonus). Erſt in dieſem Zuſtande iſt ſie im Stande, Gott zu erkennen und ſittlich gut, d. i. vernunftgemäß zu handeln; erſt dieſer Zuſtand iſt alſo auch der der natürlichen ſittlichen Beſtimmung des Menſchen angemeſſene.

Nun ſollte man glauben, dieſer Zuſtand müſſe eben deßhalb, weil er nichts mehr und nichts anderes als dieß, nämlich lediglich der der vernünftigen Natur des Menſchen gemäße und ſeiner natürlichen Beſtimmung entſprechende iſt, auch als ein blos natürlicher, ihr an und für ſich, unabhängig von allem, was donum superadditum oder übernatürliche Gnade heißt, eignend, betrachtet werden. Die ſpätern Theologen, wie namentlich Suarez, beſtimmen den status integritatis ausdrücklich als eine perfectio hominis in ordine ad finem *naturalem*, und Cajetan erklärt, daß er *essentialiter* ein natürlicher ſei. Dennoch ſoll er der menſchlichen Natur nicht an und für ſich eignen,

sondern ihr durch ein besonderes Geschenk der göttlichen Güte beigelegt sein; was essentialiter ein naturale ist, soll possessive — wie sich Cajetan ausdrückt — ein donum gratuitum sein. Gewiß ein gar spitzfindiger, jedoch im Vergleich mit Dem, was man den hl. Thomas lehren läßt, noch ganz erträglicher Gedanke. Dieser soll ja den status integritatis, in welchem die menschliche Natur noch in keiner Weise über ihre ordinatio in finem *naturalem* erhoben, sondern nur erst ihrer natürlichen sittlichen Bestimmung entsprechend eingerichtet ist, auf die heiligmachende Gnade (übernatürliche Gabe im engsten und strengsten Sinne) zurückführen. Wo kann noch von einer Vermischung des Natürlichen und Uebernatürlichen, der Natur und Gnade, die Rede sein, wenn eine solche hier nicht vorliegt? Beruht ja doch die Unterscheidung beider eben darauf, daß der Gnade Wirkungen zugeschrieben werden, die außerhalb und über der natürlichen Ordnung liegen, solche Wirkungen auf die menschliche Seele, durch die sie in finem supernaturalem geordnet und ad volendum et operandum bonum supernaturale in Stand gesetzt ist. Der status integritatis ist aber wesentlich eine blos natürliche Vollkommenheit. Schreibt man ihn nun der heiligmachenden Gnade zu, derselben göttlichen Gabe also, durch welche der Mensch übernatürlich perfect wird, so ist das offenbar eine unstatthafte Vermischung des Natürlichen und Uebernatürlichen. Indem man sie in ihrer Ursache einigt, hört man auf, ihre specifische Verschiedenheit zu behaupten. Man redet freilich von dem einen und andern, von Integrität der Natur und übernatürlicher Heiligung, und stellt sich dieselben als verschiedene Dinge vor. Soweit findet keine Vermischung statt. Indem man aber sofort das eine und andere als Wirkung derselben Ursache, der

urſtändlichen gratia sanctificans, aufgefaßt wiſſen will; ſo müßte man annehmen, daß Urſache und Wirkung in einem blos äußerlichen Verhältniß zu einander ſtehen, um glauben zu können, jene Unterſcheidung werde durch die Zurückführung des ſpecifiſch Verſchiedenen auf dieſelbe und in ihrer Art einzige Urſache nicht angetaſtet oder gefährdet. Solche Vermiſchung des Natürlichen und Uebernatürlichen würde dem hl. Thomas zur Laſt fallen, wenn die obige Auslegung ſeiner Lehre die richtige wäre: Grund genug, um an der Objectivität dieſer Auslegung zu zweifeln. Was die ſpätern Theologen betrifft, ſo haben ſie die gedachte Vermiſchung dadurch ſorgſam verhütet, daß ſie die Integrität der Natur und die übernatürliche Heiligung nicht demſelben, ſondern jene einem eigenen, von der heiligmachenden Gnade ſpecifiſch verſchiedenen donum zuſchrieben. Ein gewiſſer Reſt von Vermiſchung des Natürlichen und Uebernatürlichen bleibt aber bei ihnen doch zurück, ſofern ſie die Integrität der Natur als donum gratuitum, und mithin in einem gewiſſen, wenn auch untergeordneten Sinne als donum supernaturale betrachten. — Völlig verhütet erſcheint ſie nur da, wo mit Thomas auch die Integrität als ein donum naturale aufgefaßt wird. Und ſachgemäß *vermittelt* erſcheint der Gegenſatz von Natur und Gnade dadurch, daß die Integrität als natürliche *Güte* im Unterſchied von dem Weſen der menſchlichen Natur aufgefaßt, als bonum secundum (medium) naturae in der angegebenen Weiſe beſtimmt wird.

Zum Schluß verweist S. mich auf Bellarmin, Cajetan und Billuart, welche die Doctrin des hl. Thomas ebenſo auffaſſen ſollen, wie er ſelbſt und Schäzler ſie auffaſſen: daß nämlich — was wir beſtreiten — die integritas naturae ein Ausfluß der heiligmachenden Gnade ſei. Dabei

legt er — und mit Recht — ein besonderes Gewicht auf Billuart, „einen der hervorragendsten unter den spätern Thomisten.“ Dieser nun, so wird behauptet, stelle „gleichsam als ein Axiom der thomistischen Doctrin den Satz hin: Istud donum integritatis in Adamo oriebatur a gratia sanctificante.“ Gehen wir daher Kürze halber auch nur auf sein Zeugniß ein, indem wir, was das eigenthümliche Geschick des hl. Thomas bezüglich der Deutung seiner Lehre in der spätern Zeit im Allgemeinen betrifft, auf die Bemerkungen hinweisen, die wir in dieser Beziehung in unserer Gnadenlehre (S. 284 ff.) niedergelegt haben.

Billuart spricht nicht für S., sondern gegen ihn. Nur dem äußern Wortlaut seiner Darstellung klebt der Schein an, als ob er eben das, was den Spätern die integritas naturae ist, und was sie einem von der heiligmachenden Gnade specifisch verschiedenen donum zuschreiben, aus der heiligmachenden Gnade entspringen lasse. In Wahrheit aber verhält sich die Sache ganz anders, und man muß über der auf beiden Seiten gleichlautenden Formel den ihr beigelegten Sinn und Gedanken ganz vergessen, um zu jenem Schlusse gelangen zu können.

Was die spätern Theologen wie Cajetan und Suarez unter integritas naturae oder status integritatis verstehen, haben wir gesehen, und soll am Schluß dieser Abhandlung mit den eigenen Worten des Suarez noch einmal constatirt werden: nämlich jene Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, welche den Menschen in den Stand setzt, seiner natürlichen sittlichen Bestimmung gerecht zu werden, diese perfectio hominis in ordine ad finem *naturalem*. Billuart aber versteht darunter etwas anderes, eine übernatürliche Eigenschaft der menschlichen Seele, verbunden mit der

Immortalität und Impaſſibilität des Leibes, eine ſolche perfecte Unterordnung des Leibes unter die Seele und der niedern Seelenvermögen unter die höhern. Und von ihr unterſcheidet er ganz ausdrücklich, wie wir bald ſehen werden, die der Seele ex natura sua zukommende Herrſchaft über die niedern Vermögen (bezw. Unterordnung der letztern unter ſie) als imperfecte — eine Unterſcheidung, die S., wie wir wiſſen, als unthomiſtiſch zurückweist. Sonach kann man es nur ganz begreiflich finden, wenn Billuart jene integritas naturae aus der heiligmachenden Gnade entſpringen läßt. Es iſt dieß ganz im Sinne des hl. Thomas, und genau ebenſo haben wir die Stelle summ. 1. q. 95. a. 1 ausgelegt. Mithin iſt die obige Behauptung Ss., der ſich lediglich durch den Wortlaut »integritas naturae« leiten läßt, ohne den damit verbundenen und aus dem Zuſammenhang der Rede ſich ergebenden beſtimmten Gedanken Billuarts zu beachten, falſch.

In ſeiner summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata sive Cursus Theologiae Tom. VI. de gratia Dissert. II. de variis naturae humanae statibus (ed. Wirceb. 1767. Tom. VI. p. 65 seqq.) ſagt Billuart §. II. nr. 1: Status naturae integrae consistit in *perfecta* subjectione corporis ad animam et appetitus sensitivi ad rationem, proindeque importat immunitatem ab ignorantia, concupiscentia, morte et passionibus naturam alterantibus. Darauf, auf dieſen ſo beſtimmten Begriff der integritas naturae zurückweiſend, erklärt er nr. 4: *Istud* donum integritatis in Adamo oriebatur a gratia sanctificante. Alſo nicht was immer für eine integritas naturae, ſondern dieſe perfecte Integrität, welche die Immortalität und Impaſſibilität des Leibes einſchließt,

entſpringt aus der heiligmachenden Gnade. Sofort ſagt er (§. III. mit der Ueberſchrift »status justitiae originalis«) wörtlich Folgendes: Hunc felicissimum statum, qui per antonomasiam vocatur status innocentiae, eleganter describit S. Thomas opusc. 2. c. 185, eumque constituit in *perfecta* subjectione rationis ad deum, appetitus sensitivi ad rationem et corporis ad animam. Hae duo ultima sequebantur ex primo, ut dictum est (§. I. nr. 6 nach Thomas 1. q. 95. a. 1). Ex hoc enim, quod homo esset per gratiam (sc. sanctificantem) amicus et filius dei, *conveniens* erat [1]), ut illi cetera subjicerentur. Habet quidem anima rationalis *ex natura sua, cum sit imago dei*, quod dominetur caeteris sibi inferioribus, sed istud dominium est **imperfectum**; cum vero per gratiam originalem perficeretur in eo ratio imaginis, exigebat, ut quamdiu adhaereret et subjiceretur deo, caetera illi **perfecte** subjicerentur. Nun fragen wir: iſt es dieſe perfecte und übernatürliche, aus der heiligmachenden Gnade entſpringende Herrſchaft der Vernunft, kraft welcher der Menſch im Stande iſt ad operandum et volendum bonum *supernaturale*, was die Theologen wie Cajetan und Suarez unter der integritas naturae verſtehen? Nein! etwas ganz anderes, tiefer ſtehendes, wenn auch analoges, iſt es, was die letztern mit dem Ausdruck integritas naturae bezeichnen, nämlich der status naturae

1) Nach Thomas iſt der Zuſammenhang der vollkommenen Herrſchaft der Vernunft mit der Gemeinſchaft und Kindſchaft Gottes durch die heiligmachende Gnade nicht ein ſo äußerlicher ſondern durchaus innerlicher. Der heilige Geiſt im Menſchen bringt es mit ſich, daß der ſo geheiligte und mit Gott geeignete Menſchengeiſt die vollkommene, übernatürliche Herrſchaft über das Fleiſch beſitzt. Cf. contr. gent. lib. IV. c. 52.

rationali consonus. in welchem der Menſch in finem *naturalem* geordnet und ad operandum bonum *naturale* befähigt iſt. Folglich kann man nicht behaupten, Billuart laſſe den hl. Thomas dieſe integritas naturae auf die heiligmachende Gnade zurückführen. Der gemeinſam gebrauchte Ausdruck integritas trägt die Hauptſchuld an dieſem Mißverſtändniß, wie wohl dieſer Gebrauch des Wortes in einem doppelten Sinn ſich wohl rechtfertigen läßt. Bezeichnet man die natürliche Herrſchaft des Geiſtes über die Sinnlichkeit (bezw. Unterordnung der letztern) als integritas naturae, ſo mag man auch die correſpondirende übernatürliche Herrſchaft mit demſelben Ausdruck bezeichnen.

Das alſo, wir wiederholen es, iſt nicht die Differenz zwiſchen Thomas und den Spätern, daß jener die integritas naturae, von der dieſe ſprechen, und die ſie auf ein beſonderes, jedoch von der heiligmachenden Gnade ſpecifiſch verſchiedenes donum zurückführen, aus der heiligmachenden ſelbſt entſpringen läßt. Sondern darin beſteht ſie, daß die Herrſchaft der Vernunft über die niedern Seelenvermögen (bezw. Unterordnung der letztern unter die erſtern), dieſe integritas naturae als perfectio hominis in ordine ad finem *naturalem*, welche nach Thomas und ſeinem Interpreten Billuart der Gott ebenbildlichen, vernünftigen Seele *ex natura sua* zukommt, von den ſpäteren Theologen einem beſondern *donum gratuitum* zugeſchrieben wird.

Was aber die Bedeutung dieſer Differenz in theologiſcher Beziehung betrifft, ſo glauben wir dieſelbe richtig gewürdigt zu haben, wenn wir (Vor. S. XV f.) ſagten: „Die ſpäteren Scholaſtiker theilen mit den früheren, insbeſondere mit Thomas, dieſelbe Auffaſſung der justitia originalis als übernatürliche Gnadengabe Gottes. Aber zum

Verständniß, zur Erklärung und Begründung dieser dogmatischen Wahrheit stellen sie eine andere, von der thomistischen abweichende anthropologische Theorie auf. Das ist eine rein formelle, wissenschaftliche Differenz u. s. w." Ganz anders müßten wir urtheilen, wenn die Differenz von jener sachlichen Art wäre, und in der Art stattfände, daß Thomas die Integrität der Natur als einen Ausfluß der heiligmachenden Gnade betrachtete, während die andern dieselbe einem davon specifisch verschiedenen donum zuschrieben. In diesem Falle berührte sie den Begriff der heiligmachenden Gnade selbst und damit die Auffassung des menschlichen Urstandes als eines übernatürlichen Gnadenstandes wesentlich. Es würde auf beiden Seiten ein wesentlich verschiedener Begriff der heiligmachenden Gnade aufgestellt (s. ob. S. 243), und wir könnten, wie kaum gezeigt, den Meister der Scholastik nicht von dem Vorwurfe freisprechen, Natur und Gnade vermischt und dadurch den Begriff des Uebernatürlichen getrübt zu haben.

Das Vorhandensein einer (solch tief einschneidenden) sachlichen Differenz behauptet S., ohne sich jedoch auch nur mit einem Worte auf eine Würdigung derselben und ihrer Tragweite einzulassen. Nach seiner Meinung geht Thomas, ganz wie die genannten spätern Theologen, von der in sich gespaltenen puren menschlichen Natur aus, und läßt, ohne alle Vermittlung, die heiligmachende Gnade hinzukommen, ihren natürlichen Defect ergänzen, und sie zugleich übernatürlich vervollkommnen. Das ist seine Auffassung des Verhältnisses. Nach unsern Untersuchungen liegt die Sache thatsächlich ganz anders. Thomas faßt die natura pura, d. i. natura absque gratia, als natura integra; ihr hängt nicht der Mangel des Zwiespalts ihrer Vermögen,

der rebellio carnis an, sondern es ist ihr eine gewisse — wenn auch nicht totale und perfecte — Unterordnung der Sinnlichkeit unter den vernünftigen Willen eigen, und es gilt ihm diese ebendeßhalb nicht als ein besonderes donum gratuitum. Gleichwohl unterscheidet Thomas innerhalb des Begriffs der natura absque gratia zweierlei; ein bonum naturae primum et secundum. Unter dem erstern versteht er die Natur als solche, als Inbegriff ihrer Bestandtheile und wesentlichen Vermögen; unter dem letztern — ihre natürliche Güte, insbesondere die ihrem an sich und wesentlich freien Willen innewohnende Neigung zur Tugend, zum bonum rationis. Und in dieser natürlichen Güte erkennt er das vermittelnde Band zwischen der bloßen (substantiellen) Natur oder der Natur als solcher einer-, und der heiligmachenden Gnade andrerseits, durch welche die menschliche Natur übernatürlich gut und vollkommen wird; und zwar in der Weise, daß die übernatürliche Geistesgemeinschaft der menschlichen Seele mit Gott eine übernatürliche Herrschaft des Geistes (des vernünftigen Willens) über die niedern Seelenvermögen und den Leib in ihrem Gefolge hat (summ. I. q. 95. a. 1). Daher sagte ich (Gnadenlehre S. 146): „Thomas unterscheidet zwar die menschliche Natur als solche und ihre natürliche Güte, aber im Gegensatz zur Gnade faßt er beide zur Einheit zusammen, und unterscheidet so einfach dichotomisch Natur und Gnade. Die Trichotomie der Spätern: natura pura, integra (als besonderes donum gratuitum) und elevata (donum gratiae sanctificantis) kennt er nicht. Er spricht nicht, wie diese, von natura integra im Gegensatz zur natura pura, sondern im Gegensatz zur natura corrupta" (vgl. 1. 2. q. 109. a. 2). Dieß nun, sagt S., bemerke ich „in gewissem Sinne mit Recht",

und diesen Sinn gibt er, „nach seiner Auffassung" dahin an: „Thomas stellt den formellen (!) Begriff der natura integra im Unterschied von der natura pura einerseits und der natura elevata andrerseits nicht auf, er dient ihm nicht, wie den Spätern, als Mittel zur Erklärung des Inhaltes der urständlichen Begnadigung". Doch sei dieß nur ein formeller Unterschied der beiderseitigen Lehre; dagegen bestehe eine sachliche Differenz bezüglich des Ursprungs oder der wirkenden Ursache der Integrität in der wiederholt angegebenen Weise.

Diese Exposition ist wenig klar; doch ist soviel ersichtlich, daß sie auf Objectivität keinen Anspruch hat. Die integritas ist kein formeller, sondern ein ganz sachlicher Begriff, und Thomas gibt seinen Inhalt (1. 2. q. 109. a. 2) sehr bestimmt und klar an. Er fällt im Wesentlichen zusammen mit dem, was er das bonum secundum naturae nennt; und wenn er dieses als bonum medium zwischen der Natur als solcher (natura pura) und der Gnadengabe der justitia originalis hinstellt; so wird man nicht sagen können, daß er ihm nicht als Mittel zur Erklärung des Inhalts (und Charakters) der ursprünglichen Gerechtigkeit diene. Gerade auf diesen Punct hat er weit mehr, als die Spätern, Gewicht gelegt. Zeuge dessen die Sentenz seiner Schüler: quod angelo et homini data est gratia *mediante dispositione liberi arbitrii* [1]). Von den Spätern dagegen kann man nicht mit Recht sagen, daß ihnen der Begriff der integritas naturae als das vermittelnde Glied zwischen Natur und Gnade gedient habe, weil dieselbe

1) Gnadenlehre S. 25 ff. S. 304.

nach ihrer Auffassung selbst schon unter den Begriff der Gnade fällt.

Nicht eine bloß formelle, sondern eine sachliche Differenz ist es aber offenbar, wenn nach Thomas die menschliche Natur, abgesehen von aller Gnade, eine natura integra ist, während den Spätern die integritas naturae als besonderes donum gratuitum gilt. Daher müssen wir die Behauptung Ss.: In Betreff der natura pura (d. i. natura absque gratia) scheint uns die Differenz der beiderseitigen Lehrweise nur eine formelle zu sein — als gänzlich unrichtig zurückweisen. Sie wäre allerdings nicht eine sachliche, wenn S. unserer Behauptung: Thomas fasse die menschliche Natur für sich betrachtet, d. h. die natura humana absque gratia, als natura integra auf, mit Grund widersprechen könnte, und wenn es wahr wäre, daß, wie er behauptet, die „natürliche Güte", d. i. eine dem vernünftigen Willen von Natur innewohnende Neigung zum Guten, die Thomas lehrt, auch von den Spätern als bloß natürliche, der menschlichen Natur absque gratia eigene Beschaffenheit wirklich anerkannt sei.

Um noch weiter, als dieß bereits geschehen ist, und noch durchschlagender den Beweis zu führen, daß letzteres nicht der Fall ist, und daß gerade bezüglich der natura pura, und folgeweise auch der natura integra, eine wirkliche und sachliche Differenz zwischen Thomas und den schon genannten spätern Theologen stattfindet, wollen wir zum Schluß die anthropologische Theorie der letztern an der Hand des Suarez, der zu den hervorragendsten und anerkanntesten Vertretern derselben zählt, kurz nachweisen.

Im Eingang seiner Darstellung und Erörterung der verschiedenen Zustände (status) der menschlichen Natur in

dieſem Zeitleben [1]) bemerkt Suarez, wie bereits angeführt, mit einer gewiſſen Genugthuung, daß die moderiores theologi den status naturae purae (pure naturalium) als status mere *possibilis* zuerſt in Betracht gezogen, während die ältern Theologen nur die beiden thatſächlich wirklichen Zuſtände, nämlich den status naturae *integrae* [2]) und *lapsae*, unterſchieden hätten. Die pure Natur iſt demnach inſofern ein abſtracter Begriff, als die am Anfang wirkliche Natur eine andere, eine mit übernatürlichen Zuſätzen oder Ausſtattungen verſehene war. Zum Verſtändniß dieſer letztern ſei es aber nothwendig, jenen status in Betracht zu ziehen. Die pure Natur nun iſt inſofern vollſtändig, als ſie alles das in ſich befaßt, was zum Weſen menſchlicher Natur gehört, Leib und Seele und deren ſämmtliche Vermögen. Aber Leib und Seele bilden einen Gegenſatz, und in der Seele ſelbſt ſtehen ſich Sinnlichkeit und Vernunft entgegen. So iſt ſie quasi *divisa* in suis naturalibus affectibus ad *diversa tendentibus*, et quasi *manca* ad recte ambulandum in suis moribus [3]). *Quasi* manca ſei ſie, wird geſagt, weil ſie nicht ihrem an ſich ſeienden Weſen nach unvollſtändig, ſondern in einer andern Beziehung, nämlich bezüglich auf die Fähigkeit für ihre natürliche Beſtimmung zum vernunftgemäßen, ſittlichen Handeln (ad recte ambulandum in suis moribus), einen Mangel (De-

1) Suarez de divin. grat. Proleg. IV. cap. 1. n. 2. S. Gnadenlehre S. 233 ff.

2) Hier iſt natura integra in dem oben (S. 240) bezeichneten weitern Sinne als Inbegriff aller dem urſprünglichen Menſchen eigenen übernatürlichen Vollkommenheiten, alſo ſowohl des status integritatis (im engern Sinne) wie des status justitiae et gratiae (sanctificantis) gebraucht.

3) L. c. cap. 2. n. 3; ſ. unten.

fect) und gleichſam eine Lücke, eine Unfertigkeit erkennen läßt. Ihre Beſtandtheile und Vermögen ſtehen ſich nämlich feindlich entgegen, indem ſie nach entgegengeſetzten Richtungen hinſtreben. Dieſer Zwieſpalt, dieſer Unfriede und dieſe innere Disharmonie bilden ihre Mangelhaftigkeit, und bezeichnen den Zuſtand ihrer Unfähigkeit ad recte ambulandum in suis moribus. Et ideo, fährt Suarez an jener Stelle fort, quando in suis propriis facultatibus *internam pacem et concordiam* recipit, quasi *integrari* censetur, et ita *perfici*, ut convenienter in moribus progredi possit. Der quasi Mangelhaftigkeit entſpricht die quasi Ergänzung (integratio) der menſchlichen Natur. Beruht jene auf der Gegenſätzlichkeit ihrer Vermögen (Sinnlichkeit und Vernunft), ſo beſteht dieſe in der Beſeitigung ihrer Gegenſätzlichkeit und der Herſtellung einer harmoniſchen Ordnung derſelben (durch Unterordnung des Niedern unter das Höhere); und iſt jenes ein defectus, ſo iſt dieſes eine perfectio der menſchlichen Natur. Das Ziel aber, zu dem dieſe Veränderung erforderlich iſt und hinſtrebt, iſt die Inſtandſetzung der menſchlichen Natur ad recte ambulandum in suis moribus. Dieſes liegt der menſchlichen Natur nämlich ſolange noch ganz ferne, als die niedern, auf das Sinnliche gerichteten Seelenvermögen den höhern (der Vernunft und dem vernünftigen Willen) nicht untergeordnet und folgſam, vielmehr in Aufruhr gegen ſie begriffen ſind. Das iſt der Zuſtand der puren Natur vor ihrer Integrirung durch ein beſonderes donum gratuitum: es iſt ein status ignorantiae (nescientiae) et rebellionis carnis. Weil die menſchliche Natur aus ſich widerſtrebenden Elementen und Vermögen zuſammengeſetzt iſt, ſo iſt damit, und zwar, wie Suarez (l. c. n. 2) ſagt, necessitate quadam naturali, eine dif-

ficultas in operatione virtutis gegeben, quae ex rebellione inferioris appetitus (sc. contra superiorem, i. e. rationem) et ex corporis infirmitate nascitur, *quam nos experimur et de qua Apostolus queritur* (ad Rom. 7, 14 seq.).

In ſolchem Zuſtande alſo befindet ſich die pure Natur vor ihrer Integration. Sehen wir ab von der Identificirung deſſelben mit dem vom Apoſtel a. a. O. beſchriebenen, aus der Sünde entſprungenen Zuſtand, ſo kann man, vorbehältlich des Urtheils über den Urſprung und das Weſen der Integration, das alles wohl zugeben. Hier aber tritt die Scheidung und die Differenz zwiſchen Thomas und ſeinen Schülern [1]) einer- und den Theologen der andern Seite ein. Nach dieſen iſt die rechte Ordnung der Seelenvermögen (durch Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft) ein donum gratuitum, eine der menſchlichen Natur nicht ſchuldige und inſofern auch übernatürliche Gabe. Der menſchlichen Natur iſt, abgeſehen von der Gnade, die rebellio carnis, das concupiscere contra rationem natürlich. Nach Thomas iſt das Gegentheil der Fall (ſ. ob. S. 222 ff.): quia in homine concupiscibilis (appetitus) naturaliter regitur ratione, in tantum concupiscere est

1) Wir nennen unter den Spätern Eſtius, Thomas de Lemos, Contenſon, Natalis Alexander, Hyacinth Serry. Der ſonſt ſo eifrige Thomiſt Gonet hat ſich in dieſem Punct der Gegenparthei angeſchloſſen, ſoll aber in der 4. Auflage ſeines Compendiums, die mir leider nicht zu Gebot ſteht, retractirt haben. Doch darauf kommt wenig an. Gewiß iſt, daß weitaus die Mehrzahl der ſpätern Theologen auf Seite Cajetans, Bellarmins, Suarez's ſteht, ſo daß, wenn Stimmenmehrheit, wie in einer politiſchen Verſammlung, entſcheiden würde, die Frage längſt von der Tagesordnung der theologiſchen Diſcuſſion geſtrichen wäre.

Digitized by Google

homini naturale, in quantum est secundum rationis ordinem. Vernunft und Wille ſind von Natur die oberſtleitenden Principien; in ihrer Hand liegt es omnes alias partes in finem movere. Schon inſofern iſt in der menſchlichen Natur, vor aller Gnade, die rechte Ordnung ihrer Vermögen, die Unterordnung der niedern unter die höhern begründet, und iſt ſie natura integra. Doch iſt das noch abſtract. Nimmt man aber, um nur vom Willen zu reden, die ihm von Haus aus einwohnende Neigung zur Tugend hinzu, ſo iſt das ihre integritas in concreto, und durch dieſe ihre rein natürliche Güte iſt ſie befähigt ad recte ambulandum in suis moribus (cf. 1. 2. q. 109. a. 2). Wie ſchon bemerkt, gibt S. ausdrücklich zu: Thomas lehre eine natürliche Güte, d. h. eine dem menſchlichen Willen, „vor und unabhängig von aller übernatürlichen Begnadigung", von Natur innewohnende Neigung zum Guten. In demſelben Zuge behauptet er aber, daß „in dieſem Puncte" die ſpätern Scholaſtiker nicht von ihm abweichen, vielmehr nur eine formelle Differenz der beiderſeitigen Lehrweiſe vorliege. Alſo wenn Thomas lehrt, der puren Natur ſei, weil ihr jene natürliche Güte zur Seite ſteht, das concupiscere secundum rationis ordinem natürlich, und die Spätern erklären, es ſei ihr das Gegentheil, die rebellio concupiscentiae natürlich, und die Befreiung davon ſei ein donum gratuitum; ſo ſoll das eine bloß formelle Differenz ſein!!

Dieſe bloß formelle Differenz habe ich zu einer ſachlichen erweitert, ſagt S. Den Beweis dafür tritt er, nach Aufführung folgender Stelle meiner Gnadenlehre (S. 123):

„Die ſcholaſtiſchen Theologen der ſpätern Zeit unterſcheiden das, was ſie mit den ältern als Vorausſetzung des Gnadenſtandes [1]) betrachten, als

1) Gemeint iſt der status gratiae sanctificantis.

natura pura und natura integra. Hierdurch wird dem Begriff der puren Natur ein anderer Inhalt geschöpft, als derjenige ist, den wir nach der Lehre des hl. Thomas mit diesem Worte in dem Bisherigen bezeichnet haben, ein tiefer stehender Inhalt, so daß die Frage, ob solcher Naturstand als möglich zu denken sei, ganz problematisch wird. Uns ist die bloße Natur die mit der (sc. heiligmachenden) Gnade noch nicht bekleidete, durch sie noch nicht erhöhte; ihnen ist sie die innerhalb ihrer selbst noch nicht vollendete, ihrer eigenen Integrität entbehrende menschliche Natur"

mit Nachstehendem an. Der Ausdruck: die pure Natur sei die innerhalb ihrer selbst noch nicht vollendete, ihrer eigenen Integrität entbehrende, sei nicht zutreffend. „Die spätern Scholastiker denken sich nicht, die natura pura sei ihrer eigenen Integrität entbehrend, d. h. wohl eine noch nicht vollständig ihrer Idee entsprechende, wesentlicher Eigenschaften oder Vollkommenheiten ermangelnde Natur. Wie könnten sie sonst die Integrität als donum gratuitum naturae superadditum bezeichnen? Sie reden von integritas naturae eben vom Standpuncte ihrer anthropologischen Methode, d. h. ausgehend von dem abstracten Begriff der natura pura sibi relicta, die als solche, wie mit wesentlichen und nothwendigen Vollkommenheiten ausgestattet, so auch mit natürlichen Unvollkommenheiten und Mängeln (defectus) behaftet wäre. Die Erhebung der Natur über diese Mangelhaftigkeit, nicht aber etwa die Herstellung des vollen Menschenwesens, nennen sie, mit einem freilich minder glücklich gewählten Ausdruck, *integratio* naturae; in diesem Sinne reden sie emphatisch von einer natura *integra*, d. i. von einer mit besondern, nicht schon durch das Wesen und die Idee des Menschen nothwendig geforderten Vollkommenheiten ausgestatteten Natur. Dabei waren sie selbst sich dessen bewußt, daß jener Ausdruck nicht durchaus zu-

treffend und über mögliche Mißverständniſſe erhaben ſei. Dieß geht z. B. aus der auch von K. (S. 239) mitgetheilten Aeußerung des Suarez (de div. grat. Proleg. IV. c. 2. n. 2) klar hervor" [1]).

Es iſt kein Zweifel, man hat die menſchliche Natur vollſtändig gedacht, wenn man alles, was zu ihrem ſubſtantiellen Weſen gehört, alſo Leib und Seele und deren weſentliche Vermögen, zuſammennimmt ohne ein Stück wegzulaſſen. Im letztern Falle hätte man nicht mehr die wahre menſchliche Natur, ſondern ein monstrum (per defectum) von ihr — wie Suarez ſich ausdrückt. Aber ebenſo gewiß iſt auch, daß dieſe ſubſtantiell und weſentlich vollſtändig gedachte menſchliche Natur noch nicht der Menſch als perſönliches Vernunftweſen, und auch ſolange noch nicht die „vollſtändig ihrer Idee entſprechende" menſchliche Natur iſt,

1) Die angezogene Stelle lautet: Igitur quaestio de nomine erit, an natura humana sic condita cum ista contrarietate et repugnentia appetituum sit dicenda *integra*, propter integritatem, ut sic dicam, corporis et animae quoad vires omnes et facultates connaturales, vel potius sit dicenda *non* integra, propter imperfectionem illam connaturalem repugnantiae appetituum carnis et spiritus. In quaestione igitur de *voce* non est immorandum; nam constat, naturam sic conditam posse vocari integram, i. e. non monstrosam, neque imperfectam privative (ut sic rem explicem), i. e. per carentiam perfectionis debitae naturae, etiamsi negative sit imperfecta, i. e. sine perfecto ordine et concordia potentiarum et appetituum, cujus natura illa capax est, licet non sit illi debita . . . N. 3: Nam quia humana natura pure spectata, prout cap. praeced. posita est, quasi divisa est in suis naturalibus affectibus ad diversa tendentibus, et quasi manca ad recte ambulandum in suis moribus; ideo, quando in suis propriis facultatibus internam pacem et concordiam recipit, *quasi integrari censetur*, et ita perfici, ut convenienter in moribus progredi possit. Ac proinde vox illa status integrae naturae accomodata visa est ad illam perfectionem significandam.

als ſie „mit natürlichen Unvollkommenheiten und Mängeln (defectus) behaftet“ erſcheint. Wie könnte doch eine Natur, die der ihr natürlichen Vollkommenheiten ermangelt, die vollſtändig ihrer Idee entſprechende ſein! Denken wir die menſchliche Natur nach ihren Beſtandtheilen und Vermögen vollſtändig, aber die letztern unter einander nicht geordnet; ſo haben wir ein bloßes Abſtractum menſchlicher Natur, die menſchliche Subſtanz, nicht aber die concrete menſchliche Natur, die der Menſch als perſönliches, ſich ſelbſt wiſſendes und ſich ſelbſt beſtimmendes Weſen iſt. Denken wir uns aber die der menſchlichen Natur weſentlichen Vermögen, ſpeciell die Sinnlichkeit und Vernunft, nicht in der ihr als natura rationalis entſprechenden Ordnung, die Sinnlichkeit nicht der Vernunft untergeordnet, ſondern vielmehr in Auflehnung gegen ſie; ſo haben wir uns zwar über jenes bloße Abſtractum erhoben, aber nun ſteht uns eine menſchliche Natur vor Augen, die ihrer Idee gar nicht, geſchweige vollſtändig entſpricht — die menſchliche Natur wie ſie jetzt iſt, wie ſie in Folge der Sünde geworden iſt, in einem Zuſtande, den der Apoſtel (Röm. 7, 14 ff.) beklagt — wie er denn ein wahrhaft kläglicher (miserabilis) iſt — und der ihm den Schmerzensruf abzwingt: infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus? Will man aber die gedachten Vermögen nur in rein negativem Sinn ungeordnet, d. i. in keinem beſtimmten Verhältniß zu einander ſtehend — alſo die Concupiſcenz weder gegen die Vernunft rebellirend, noch ihr unterthan und gehorſam — denken, ſo fällt man wieder in jenes reine Abſtractum menſchlicher Natur zurück, mit dem gar nichts anzufangen, von dem nichts weiter zu ſagen iſt, als daß es eben nicht die menſchliche Natur iſt.

Digitized by Google

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen fassen wir die Einreden Ss. gegen unsere obige Aeußerung noch speciell näher ins Auge. Die menschliche Natur, die vor dem donum integritatis der rechten (natürlichen) Ordnung ihrer Vermögen entbehrt, sei nicht eine ihrer eigenen Integrität entbehrende zu nennen, lautet der erste Einwurf. Und warum denn nicht? Weil sie nicht wesentlicher Eigenschaften oder Vollkommenheiten ermangle. Aber wenn die menschliche Natur alle wesentlichen Bestandtheile und Vermögen unabhängig von dem donum integritatis besitzt: folgt daraus, daß sie damit überhaupt und schlechthin alles das besitzt, was zur Vollständigkeit innerhalb ihrer selbst, zu ihrer eigenen Vollständigkeit gehört? Es würde dieß folgen, wenn die menschliche Natur, wie alle Naturen die in der Stufenreihe den göttlichen Schöpfungen unter ihr stehen, eben bloße Natur wäre. Es erschöpft den Begriff eines bloßen Naturwesens, wenn ich seine wesentlichen Bestandtheile und Vermögen kenne und nenne. Aber die menschliche Natur ist eine natura rationalis, ein Vernunftwesen: sie ist der Mensch als persönliches Subject. Eben deßhalb muß ich außer ihren wesentlichen Bestandtheilen und Vermögen noch ein anderes Moment hinzunehmen, um den vollständigen, erschöpfenden Begriff von ihr zu gewinnen; ich muß, mit Thomas zu reden, zu dem primum bonum naturae das secundum bonum hinzunehmen. Dieses andere Moment ist die naturgemäße Ordnung ihrer Vermögen, die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft. Diese ist kein wesentlicher Bestandtheil, kein wesentliches Vermögen von ihr. Aber daraus folgt doch nicht, daß überhaupt eine Ordnung ihrer Bestandtheile und Vermögen, und diese Ordnung derselben, ihr

nicht natürlich sei und von Haus aus zukomme oder gebühre. Nur also, wenn man von jenem einseitig, aber nicht allseitig vollständigen Begriff der menschlichen Natur ausgeht, wie es von S. geschieht, kann man behaupten, daß die subjectio carnis nicht die Ergänzung derselben innerhalb ihrer selbst, nicht ihre eigene Ergänzung, sondern eine übernatürliche Zugabe, ein donum naturae non debitum sei. Aber wo ist der Beweis geführt — und ist er überhaupt zu führen — daß der menschlichen Natur nur Das natürlich und unabhängig von einem donum gratuitum eigen sei, was zu ihrer wesentlichen (substantiellen) Vollkommenheit gehört? Und wo ist es erwiesen — wenn es überhaupt erweislich ist — daß der menschlichen Natur die Unvollkommenheit, der Mangel, der (post peccatum) in der rebellio carnis zu Tage tritt, ebenso eigenthümlich und natürlich sei, wie ihre wesentliche Vollständigkeit? — Wenn aber S. weiter erklärt: die spätern Scholastiker denken sich nicht, die natura pura sei ihrer eigenen Integrität entbehrend, sonst hätten sie ja nicht die Integrität als donum gratuitum naturae superadditum bezeichnen können; so ist das eine Naivetät, auf die weitläufig zu antworten wohl nicht nöthig sein wird. Gewiß, wenn man die Integration der menschlichen Natur als Beilegung einer ihr nicht schuldigen oder gebührenden Vollkommenheit erklärt, so setzt man voraus, daß sie an sich selbst, auch ohne diese Zugabe, irgendwie vollständig sei. Ob aber diese Vollständigkeit die rechte sei, d. i. ob sie den Begriff, geschweige die Idee, der menschlichen Natur vollständig decke, das ist eben die Frage. Um diese Frage wahrhaft, nicht bloß scheinbar zu lösen, muß man den Worten ihre Begriffe substituiren. Unter dem donum integritatis verstehen jene Theologen die rechte

Ordnung der menschlichen Seelenvermögen, d. i. die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft; unter der natura pura aber verstehen sie die nach ihren Bestandtheilen und wesentlichen Vermögen complete, nach dieser Seite hin also der Ergänzung nicht entbehrende und nicht bedürftige Natur. Nach dieser Seite hin hat sie schon vor der Integration alles, was ihr wesentlich und nothwendig ist. Ob aber auch alles, was ihr nach einer andern Seite hin zukommt, was ihr als menschliche Natur natürlich ist und gebührt? Auf diese Frage erhalten wir von jenen Theologen eine eigenthümlich zwiespältige Antwort. Sie sagen uns, daß die Gabe der Integration, d. i. die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, an sich, ihrem Inhalt und Wesen nach etwas natürliches, eine natürliche Vollkommenheit (perfectio hominis in ordine ad finem *naturalem*) sei. Gleichwohl aber soll eben das, was seinem Begriff und Wesen nach etwas Natürliches, eine natürliche Vollkommenheit ist, als der menschlichen Natur von Haus aus fremd, als eine ihr aus Gnaden beigelegte und somit übernatürliche Vollkommenheit begriffen werden! Das ist der so überaus bedenkliche Hacken der anthropologischen „Methode" jener Theologen, und ich möchte einmal den scharfsinnigen Kopf sehen, der, statt nur denselben Knoten, wie S., aufs neue zu schürzen, ihn zu lösen und zurechtzulegen im Stande wäre. — Endlich meint S., der Ausdruck »integratio naturae« sei minder glücklich gewählt, nicht durchaus zutreffend und über mögliche Mißdeutungen erhaben; jene Theologen seien sich dessen aber selbst wohl bewußt gewesen und hätten deßhalb von *quasi* integratio gesprochen. Warum hat uns aber keiner von ihren Nachfolgern, und insbesondere S. selbst nicht, den eigentlichen,

adäquaten, oder doch einen bessern und glücklichern Ausdruck geboten? Der Mangel oder Fehler liegt nicht in der Wahl des Ausdrucks, sondern in der Sache, in der Vorstellung, die einen andern und bessern gar nicht zuläßt. Die Vollständigkeit der Bestandtheile und Vermögen der menschlichen Natur — das fühlte man wohl — deckt das „Wesen und die Idee" des Menschen nicht; man muß noch etwas anderes hinzuthun, was sich auf seine Bestimmung bezieht, und den dieser Bestimmung angemessenen Zustand seiner Natur bedeutet. Der status ignorantiae et rebellionis carnis, den man als ihren natürlichen Zustand voraussetzt, ist aber nicht der seiner sittlichen Bestimmung angemessene Zustand, sondern im Gegentheil ein Hinderniß, ein Mangel in dieser Beziehung. So bleibt also, bei aller Vollständigkeit der menschlichen Natur in der erstern Beziehung, eine Lücke, ein Mangel derselben in letzterer Beziehung zu decken, und die Deckung desselben nannte man integratio. Man nannte sie quasi integratio, weil sie nicht eine Vervollständigung des Wesens, d. i. der Bestandtheile und Vermögen der menschlichen Natur, sondern eine davon verschiedene, anders geartete, im Vergleich mit jener als der eigentlichen eine uneigentliche ist. Und dieser Ausdruck läßt nichts zu wünschen übrig; desto mehr freilich die Sache, die Vorstellung, der er angepaßt ist.

Dieß zeigt sich am augenfälligsten, wenn wir darnach fragen, wie denn die integratio naturae, die Beseitigung der der menschlichen Natur angeblich natürlichen Unvollkommenheiten und Mängel, eigentlich gedacht, welcher bestimmte Sinn damit verbunden werden soll. So wie die Sache zunächst dargestellt ist, ist sie doch noch viel zu äußerlich und allgemein gefaßt, als daß man dabei stehen bleiben

und ſich damit zufrieden geben könnte. Vermiſſen wir alſo ein tieferes Eindringen, ſo ſehen wir doch auch alsbald, daß dieſer Mangel mit der eingeſchlagenen anthropologiſchen Methode aufs engſte zuſammenhängt.

Bei der Methode nämlich, den thatſächlichen Urſtand des Menſchen von unten auf, von dem uns bekannten Begriff der puren Natur aus, durch Beſeitigung ihrer Mängel mittelſt Zuſätzen von Vollkommenheiten, in ſolcher äußerlichen und abſtracten Weiſe entſtehen zu laſſen [1]), kommt die Frage gar nicht in Anregung: wie denn eigentlich die der puren Natur gradatim anwachſenden Vollkommenheiten das Eigenthum des Menſchen als eines perſönlichen Vernunftweſens werden. Es bleibt ununterſucht und unentſchieden, ob ſie ihm lediglich von außen herein anwachſen und angethan werden, oder vielmehr innerlich von ihm aufgenommen, durch einen freien Willensact, der in einer Willensdiſpoſition präparirt vorliegt, ergriffen werden, — wie letzteres, nach der Lehre des Tridentinums, bei der Mittheilung der Rechtfertigungsgnade an den erwachſenen Menſchen der Fall iſt. Von unſerm, dem thomiſtiſchen Standpuncte aus legt es ſich unmittelbar nahe, die Mittheilung der heiligmachenden Gnade an Adam (der als Erwachſener von Gott geſchaffen iſt) in ähnlicher Weiſe zu denken, wie die geiſtige Neu- oder Umſchaffung des gefallenen Menſchen durch die Erlöſungsgnade. Durch die natürliche Neigung ſeines Willens zur Tugend iſt der rein creatürliche Menſch ohne weiteres aufgelegt zur voluntaria susceptio jener Gnade [2]). Weil

1) Vgl. Gnadenlehre S. 221. A.

2) Dieſen Punct haben wir in der Gnadenlehre §. 4 weitläufig auseinandergeſetzt, und im Verlaufe unſerer Unterſuchungen wiederholt betont.

nun die spätern Theologen die heiligmachende Gnade auf das donum integritatis folgen lassen, so entsteht auch hier die Frage nach dem innern Verhältniß dieser Integrität zu der heiligmachenden Gnade, speciell zu deren An- und Aufnahme. Aber aus dem schon angeführten Grunde bleibt es, was insbesondere dieses donum integritatis betrifft, ganz ununtersucht und unentschieden: ob die Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Vernunft als eigentliche (physische) Natureinrichtung zu denken, oder als moralische (gute) Beschaffenheit des Willens, des oberstleitenden Princips im Menschen, aufzufassen sei. Unter dem erstern Gesichtspunct erscheint sie als etwas fortan Bleibendes, als ein unverlierbares Element der menschlichen Natur, und die Möglichkeit einer Auflehnung der Sinnlichkeit gegen die Vernunft ist für immer ausgeschlossen. Da aber die gedachten Theologen durchweg lehren, daß die integritas naturae durch die Sünde verloren gegangen sei, so weist dieß auf die zweite Auffassung derselben hin, man müßte denn annehmen, daß sie nicht vor dem Satze zurückschrecken: durch die Sünde sei eine wesentliche (physische) Veränderung der menschlichen Natur eingetreten — und folglich das scholastische Axiom unbedenklich fallen lassen: naturalia post peccatum permanserunt integra. Aber die zweite Auffassung begegnet auf dem Standpunct dieser Theologen wo möglich noch größern Schwierigkeiten. Faßt man die Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, bezw. die Herrschaft des vernünftigen Willens, als moralisch gute Beschaffenheit, so ist die ihr vorausgehende und ihren Gegensatz bildende rebellio carnis eine moralisch schlechte Beschaffenheit. Das können sie aber nicht statuiren oder zugestehen, weil damit die behauptete — und nicht aufzugebende — Möglichkeit des puren Naturstandes zur puren

Unmöglichkeit würde. So bleibt also der Begriff der integritas naturae auf dem Standpunct jener Theologen nothwendig in der Schwebe zwischen den beiden möglichen Auffassungen desselben, und eben deßhalb kann es hier auch nicht zu einem bestimmten Aufschluß über das innere Verhältniß und den Zusammenhang der heiligmachenden Gnade mit dem äußerlich gefaßten, in sich unbestimmten, donum integritatis kommen.

Was S. betrifft, so faßt er die integratio, wie wir gesehen haben, zunächst einfach als die Erhebung der menschlichen Natur über die ihr anklebenden natürlichen Unvollkommenheiten und Mängel; und da diese hauptsächlich in der rebellio carnis, in der unordentlichen und ungezügelten Bewegung der niedern Seelenkräfte bestehen, so ist jene als Herstellung der ordentlichen Bewegung dieser Seelenvermögen, d. h. als Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, als obedientia carnis zu fassen. Sodann bestimmt er sie als vollkommene Unterwerfung der Concupiscenz unter die Vernunft. Wie er sich diese denkt, darüber läßt er uns nicht ohne bestimmte Andeutungen. Diese finden wir vor allem in dem Satze: „Während im Urstande die Unterwürfigkeit der Sinnlichkeit unter die Vernunft eine vollkommene oder absolute war, ist und bleibt diese Unterwürfigkeit in statu naturae lapsae immer nur eine relative, die Möglichkeit der Auflehnung nicht ausschließende; und während ferner im Urstande diese Unterwürfigkeit unmittelbar und thatsächlich durch den Schöpfer selbst als eine der Natur des Menschen zugelegte Gabe verwirklicht war, wohnt dieselbe in statu naturae lapsae zunächst nur als Anlage und ideale Bestimmung dem Menschen inne, und ist ihre thatsächliche Verwirklichung und Vervollkommnung dessen immer-

während persönliche, sittliche Aufgabe." Hier weist alles darauf hin, daß S. unter der ursprünglichen integratio naturae eine (physische) Natureinrichtung versteht. Wir aber verstehen darunter mit Thomas einen moralischen habitus des Willens, kraft dessen der Mensch dazu an- und aufgelegt war, die Bewegungen des appetitus sensitivus zu zügeln, zu beherrschen und der Vernunft dienstbar zu machen, d. i. vernunftgemäß, sittlich gut zu handeln. Kam dann noch die heiligmachende Gnade als virtus supernaturalis infusa dazu, so war er im Stande und aufgelegt ad operandum et volendum bonum *supernaturale* — und dieses wirklich (actuell) zu wollen und zu thun, und so sein ganzes Zeitleben durchzuführen, darin bestand die ihm thatsächlich gesetzte persönliche, sittliche Aufgabe. Dieser Auffassung hat S. offenbar den Rücken gekehrt; das beweisen schon die obigen Worte. Sie beweisen aber auch noch etwas anderes, nämlich die Unhaltbarkeit seiner Auffassung speciell der integritas naturae. Die Unterwürfigkeit der Sinnlichkeit unter die Vernunft soll im Urstand eine absolute, die Möglichkeit der Auflehnung ausschließende gewesen sein! Da es nun aber doch thatsächlich zu dieser Auflehnung gekommen ist, so kann die integritas naturae keine absolute in dem Sinne gewesen sein, daß sie die Möglichkeit der Auflehnung der Sinnlichkeit (und des selbstischen Triebes, der ihr zur Seite und der Vernunft entgegensteht) ausschloß.

Noch unzweideutiger beweist die gegensätzliche Stellung Ss. zu jener Auffassung eine der vorstehenden voraufgehende Aeußerung desselben. Er polemisirt daselbst gegen unsere Annahme: das was nach Thomas die „natürliche Güte" des Menschen, bestehend in der natürlichen Neigung seines Willens zur Tugend, ist, falle im Wesentlichen zusammen

mit dem, was die Spätern die integritas naturae nennen, indem er bemerkt: eine solche durch den **Willen** hergestellte Integrität könne schwerlich unter den Begriff einer **Natur**beschaffenheit oder einer Vollkommenheit der menschlichen Natur gebracht werden, sondern erschiene vielmehr als eine sittliche Beschaffenheit der einzelnen menschlichen Person. Hier ist nun vor allem ein Mißverständniß zu beseitigen. Die natürliche Güte des Menschen, die Neigung seines Willens zur Tugend, von der Thomas redet, ist nicht eine durch den Willen, d. h. durch Willensbethätigung, hergestellte Integrität, sondern eine dem Willen vor und unabhängig von seiner Selbstbethätigung innewohnende, gute, sittliche Beschaffenheit, kraft welcher der Mensch geneigt, aufgelegt ist zum rechten, vernunftgemäßen, sittlichen Wollen und Thun. Diese natürliche Güte kann man die Integration der menschlichen Natur nennen, indem diese ohne sie insofern gewissermaßen mangelhaft erscheint, als sie erst durch sie für ihre sittliche Bestimmung geordnet ist. Was nun aber den Hauptfragepunct betrifft, so will S., wie wir gesehen haben, die „natürliche Güte", die der hl. Thomas dem rein-creatürlichen Menschen zuschreibt, auch deßhalb nicht der integritas naturae der Spätern gleichgesetzt wissen, weil ihm die erstere als eine sittliche Beschaffenheit des Menschen als Person erscheint — was sie in Wahrheit auch ist — die letztere dagegen als eine Naturbeschaffenheit. Wenn aber in solcher Weise die integritas naturae, d. i. die Unterordnung der Sinnlichkeit unter den vernünftigen Willen, in Gegensatz gestellt wird zu der sittlichen Beschaffenheit des Menschen als Person, so erscheint sie geradezu und ganz eigentlich als eine physische Natureinrichtung. Und das geht selbst über die Auffassung der spätern Theologen,

der S. doch nicht widersprechen will, insofern entschieden hinaus, als bei diesen der Begriff der integritas, wie wir kurz zuvor gezeigt haben, in der Schwebe zwischen den beiden an sich möglichen Bedeutungen desselben, der physischen und der moralischen, gehalten ist. Will man aber jene Auffassung der integritas naturae so ganz entschieden, wie es von S. geschieht, geltend machen, dann muß man sich auch die davon unzertrennliche Folge gefallen lassen, und zugestehen, daß durch die Sünde eine physische Veränderung der menschlichen Natur in dem Verhältniß der Seelenvermögen zu einander eingetreten, die physische Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft zerstört worden, und die rebellio carnis als physische Uebermacht über den vernünftigen Willen hervorgetreten sei. Aber wo bleibt dann das scholastische Axiom: naturalia post peccatum permanserunt integra? Mit ihm müßte man in derselben Weise in Kampf treten, wie es von den Reformatoren geschehen ist [1]). Jene Auffassung der integritas naturae ist das eigentliche Fundament des reformatorisch-bay'schen Gegensatzes gegen die übereinstimmende Doctrin der Scholastik in dem Lehrstück von der justitia originalis, gegen die Auffassung der letztern als eines übernatürlichen Gnadenstandes. Somit müssen wir S. an alles das erinnern, was wir im ersten Theil gegenwärtiger Abhandlung bezüglich dieses Gegensatzes erörtert und zur Rechtfertigung der katholisch-kirchlichen Auffassung auseinandergesetzt haben.

Allerdings ist die justitia et sanctitas originalis, in qua Adam conditus (constitutus) fuerat, nicht als moralische und übernatürliche Eigenschaft desselben als einzelner

1) S. Gnadenlehre S. 295. 307. 310. 317.

menſchlichen Perſon aufzufaſſen, weil, wie Thomas ſagt, das donum justitiae originalis in primo homine collatum fuit *toti* humanae naturae. Aber daraus, daß die justitia originalis nicht eine Beſchaffenheit des Menſchen (Adams) als einzelner Perſon iſt, darf man nicht folgern, daß ſie überhaupt nicht eine Beſchaffenheit des Menſchen als Perſon, ſondern eine phyſiſche Beſchaffenheit der menſchlichen Natur ſei. Unter der letztern Vorausſetzung würde ſich allerdings der menſchliche Sündenfall ſehr einfach darſtellen und ganz begreiflich erſcheinen. Aber gerade gegen dieſe Auflöſung des Glaubensgeheimniſſes müſſen wir uns entſchieden erklären [1]). Die justitia originalis — im höchſten Sinne des Wortes — iſt eine übernatürliche (übernatürlich ſittliche) Beſchaffenheit des Menſchen (Adams) als Perſon. Und was ihre Vorausſetzung betrifft, wir meinen die natürliche Güte des rein creatürlichen Menſchen, die integritas ſeiner Natur (natürliche Untereordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft) als perfectio hominis in ordine ad finem naturalem; ſo iſt auch ſie nicht eine phyſiſche Eigenſchaft der menſchlichen Natur, ſondern eine moraliſche (natürlich ſittliche) Beſchaffenheit des Menſchen als Perſon.

Der Ausdruck »justitia originalis« kommt aber bei den Theologen nicht immer in derſelben Bedeutung vor, und es verhält ſich damit in ganz ähnlicher Weiſe, wie mit dem Ausdruck integritas naturae (ob. S. 240). Er bezeichnet bald den Inbegriff der übernatürlichen Vollkommenheiten des erſten Menſchen, bald einen partialen Complex, eine beſtimmte Gruppe derſelben. So bei den ſpätern Theologen,

1) Vergl. Gnadenlehre S. 85. A.

welche die just. orig. in unmittelbaren Zusammenhang mit der integritas naturae bringen, und sie, wie diese, von der gratia sanctificans noch ganz bestimmt unterscheiden, ungeachtet sie der letztern näher steht als jene. Die Unterscheidung der justitia originalis von der gratia sanctificans kommt aber auch schon bei den vorthomistischen Scholastikern vor, und hängt bei ihnen damit zusammen, daß sie den ursprünglichen Gnadenstand dem Naturstand zeitlich nachfolgen lassen. Dieser Meinung ist bekanntlich Thomas mit dem Satze entgegengetreten: homo in gratia creatus est. Unter dieser gratia verstand er die gratia gratum faciens oder sanctificans; und in ihr, in der mit ihr gegebenen übernatürlichen Gemeinschaft des menschlichen Geistes mit Gott (perfecten Unterordnung des vernünftigen Willens unter Gott) erblickte er die Wurzel zweier weitern übernatürlichen Vollkommenheiten, der Herrschaft des menschlichen Geistes zunächst über die niedern Seelenvermögen und sodann über den Leib (bezw. der perfecten Unterordnung der letztern unter den erstern). Diese durchgängig übernatürlich gute Beschaffenheit des Menschen bezeichnet er mit rectitudo primi status oder justitia (Rechtbeschaffenheit) originalis. Diese also bedeutet ihm das Ganze der ursprünglichen übernatürlichen Vollkommenheiten.

Die spätern Theologen gehen nun zwar mit Thomas von dem Satze aus: homo in gratia creatus est; dennoch unterscheiden sie mit den vorthomistischen die justitia originalis von der gratia sanctificans. Das kommt aber daher, daß sie einen von dem thomistischen ganz verschiedenen Standpunct der anthropologischen Betrachtung zu dem ihrigen gemacht haben. Statt von dem Menschen als Person, die er durch seinen vernünftigen Willen ist, auszugehen,

und sich von dieser Auffassung aus Rechenschaft davon zu geben, was er durch die Verleihung der heiligmachenden Gnade wird, gehen sie von der menschlichen Natur aus. Der vernünftige Wille des Menschen ist natürlich recht beschaffen, wenn er auf Gott gerichtet und zur Tugend geneigt ist. Damit ist dann weiter eine gewisse Herrschaft desselben über die niedern Seelenvermögen und den Leib gegeben. Wird nun der vernünftige Wille durch die heiligmachende Gnade übernatürlich gut und vollkommen, so resultiren daraus die weitern übernatürlichen Vollkommenheiten der Herrschaft des Geistes über die niedern Seelenvermögen (ihre appetitus) und den Leib. So stellt sich die Sache von dem thomistischen Standpuncte aus dar. Die spätern Theologen gehen, wie gesagt, von der menschlichen Natur aus, und bauen so von unten auf durch Zusätze zu der puren Natur den menschlichen Urstand auf. Veranlaßt — aber nicht gerechtfertigt — ist diese Betrachtungsweise hier [1]) wohl durch die Erwägung, daß es sich beim menschlichen Urstand nicht um einen einzelnen Menschen für sich, sondern um die ganze Menschheit, und somit um die menschliche Natur handelt. Wie dem aber sein mag, man glaubte eben von der menschlichen Natur als solcher ausgehen zu sollen. Diese Natur, sagte man sich, ist an sich, ihren Bestandtheilen und Vermögen nach, ganz und vollständig; in einer andern Beziehung aber, was nämlich das Verhältniß ihrer Theile zu einander betrifft, erscheint sie als mangelhaft, unfertig, unvollständig, weil in sich derart zwiespältig, daß das Niedere dem Höhern, dem es unterworfen und dienstbar sein sollte, widerstrebt — ein Zustand, der mit der ver-

1) Das tiefer liegende Motiv derselben haben wir oben genannt.

nünftigen Natur und der sittlichen Bestimmung des Menschen nicht im Einklang steht. Diesem Mangel wird durch die Gabe der Integrität, d. i. der Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, abgeholfen. Aber wie diese Zuthat eigentlich zu verstehen sei, ob als eine physische Vervollständigung der Natur oder als eine moralische Vollkommenheit des Willens, darum kümmerte man sich nicht weiter, das blieb unentschieden und unerklärt. Der ganz äußerliche Begriff einer Zulage genügte; man fühlte das Bedürfniß eines tiefern Eindringens in die Natur der Sache nicht, und so blieb jene Frage unerörtert. Unzweifelhaft stand nur dieses fest, daß die menschliche Natur auch so, auch als natura integra, noch nicht über die ihr natürliche Ordnung (ordinatio in finem sibi connaturalem) hinausgehoben ist. Deßhalb konnte man sich hier auch nicht entfernt versucht fühlen, diese Ergänzung oder Vervollkommnung der Natur auf die heiligmachende Gnade zurückzuführen, durch welche, wie man sie katholischerseits ganz allgemein und übereinstimmend versteht, der natürlich perfecte Mensch übernatürlich vollendet, zu einem Kinde Gottes und göttlicher Natur theilhaftig wird (2. Petr. 1, 4). Nur das konnte in Frage kommen — wie es bekanntlich auch geschehen ist — ob jene Ergänzung oder Vervollkommnung der Natur, die in der Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft besteht, ungeachtet sie den Menschen nicht über die natürliche Ordnung erhebt und nur ad recte ambulandum in suis moribus, d. h. zu einem vernunftgemäßen, natürlich sittlichen Wandel befähigt, nicht doch als eine besondere, der menschlichen Natur für sich nicht zukommende göttliche Gabe zu betrachten sei. Das behaupten die spätern Theologen, und darin weichen sie, wie ich gezeigt habe, von Thomas ab.

Das nächstfolgende, an die integritas naturae unmittelbar sich anschließende donum gratuitum, also die zweite Zuthat zu der puren Natur, ist, nach der Darstellung eben dieser Theologen, die *justitia originalis*. Es ist wichtig, auch auf diesen von ihnen eigenthümlich bestimmten Begriff etwas näher einzugehen.

Zum status naturae integrae, sagt Suarez [1]), kommt der status innocentiae seu justitiae originalis hinzu. Er superaddirt der natura integra besondere Eigenschaften, „Privilegien oder Prärogative", die da sind: 1. immunitas ab errore seu deceptione quamdiu non peccaret; 2. immunitas a culpa veniali et incompatibilitas cum mortali; 3. immunitas a morte; 4. immunitas a dolore, tristitia, passione [2]). Ueber das Verhältniß dieses status justitiae zu dem status integritatis bemerkt Suarez: statum originalis justitiae supponere seu includere statum integrae naturae, addere vero praedicta privilegia et effectus eorum, quos constat esse physice et reipsa diversos a sola naturae integritate! [3]) Aber wenn sich beide Zustände auch in ordine ad effectus physicos bedeutend (multum) unterscheiden, so sei dieß in ordine ad *moralem* potestatem bene operandi gar nicht oder nur in geringem Grade der Fall (fere nihil aut parum differunt) [4]). Bezüglich ihres Verhältnisses zur heiligmachenden Gnade erklärt Suarez: 1. daß sie unabhängig von derselben bestehen können [5]); 2. daß sie für sich, ohne die heilig-

1) De div. grat. Proleg. IV. cap. 3. nr. 8.
2) L. c. nr. 3—6.
3) L. c. nr. 8.
4) L. c. cf. nr. 10.
5) L. c. nr. 9: Sicut status naturae integrae praecise spec-

machende Gnade, den Menschen nicht in den Stand setzen, übernatürliche Acte zu wirken [1]). Daraus ersieht man, daß Suarez auch den status justitiae originalis nach Wesen und Wirkung strengstens von dem status gratiae sanctificantis unterscheidet.

Die so bestimmte justitia originalis kann selbstverständlich nicht als etwas Natürliches, der menschlichen Natur an und für sich Zukommendes oder Gebührendes aufgefaßt werden. Wer wollte auch behaupten, Immortalität und Impassibilität des leiblichen oder äußern Menschen sei der menschlichen Natur an und für sich eigen? Diese Rechtbeschaffenheit, deren thatsächliches Vorhandensein im menschlichen Urstande angenommen werden muß (1 Mos. 2, 17. 3, 16), weist somit auf eine göttliche Gnadengabe hin, und es entsteht die Frage: ob die heiligmachende Gnade, oder ein anderes, von ihr verschiedenes, tiefer stehendes donum gratuitum als ihre Quelle anzusehen sei. Sagte man nun: Thomas und seine Schüler statuiren das erstere, die spätern Theologen, wie Cajetan, Suarez u. A., das letztere; so war das in Bezug auf jene eine wenigstens nicht schon von vornherein unannehmbare Behauptung, wie es diejenige ist, die wir früher besprochen und zurückgewiesen haben, der zufolge Thomas die bloße (noch nicht mit der justitia originalis bereicherte) integritas naturae auf die heiligmachende Gnade zurückgeführt haben soll. In der That sehen wir auch den oben angeführten Thomisten Billuart die *perfecta* subjectia

---

tatus non includit necessario ordinem ad finem supernaturalem, ita neque status originalis justitiae.

1) Deinde sicut in natura integra non posset homo efficere supernaturales actus sine superiore gratia (sc. sanctificante, cf. nr. 10), ita neque in statu originalis justitiae.

corporis ad animam et appetitus sensitivi ad rationem, prout importat immunitatem ab ignorantia, concupiscentia, morte et passionibus naturam alterantibus — dieſe dem obigen Begriff der justitia originalis ſachlich äquivalente integritas — auf die heiligmachende Gnade zurückführen. Aber auch hier gilt das bekannte Wort: duo si faciunt idem, non est idem. Billuart ſteht — wenn auch nicht mit derſelben Entſchiedenheit und Klarheit wie ſein Meiſter — auf einem ganz andern Standpunct der anthropologiſchen Betrachtung; ſein Begriff der integritas als perfecta subjectio corporis ad animam et appetitus sensitivi ad rationem etc. gehört einer andern, von der Suareſiſchen verſchiedenen anthropologiſchen Theorie an, und iſt daher formell ein anderer als der der justitia originalis des Suarez. Daher kommt es, daß er ſie der heiligmachenden Gnade zuſchreibt, während Suarez nicht allein die bloße Integrität, ſondern auch ihre Steigerung durch die Immunitäten der justitia originalis auf ein von der heiligmachenden Gnade verſchiedenes donum gratuitum zurückführt. Der reine und ſtrenge Thomismus unterſcheidet einfach Natur und Gnade, und verſteht unter dieſer die heiligmachende Gnade; in Bezug auf die Natur aber unterſcheidet er ein bonum primum et secundum naturae, d. h. die Natur als ſolche und ihre natürliche Güte. Suarez dagegen weiß von keiner natürlichen Güte der menſchlichen Natur unabhängig von göttlicher Gnade. Die natura absque gratia iſt ihm die natura defectuosa, mit den Mängeln der Ignoranz und rebelliſchen Concupiſcenz behaftet. Deßhalb und dafür unterſcheidet er eine doppelte Gnade, die gratia superior, welches die heiligmachende Gnade iſt, die den Menſchen in den Stand ſetzt, actus supernaturales

zu vollbringen, und das donum gratuitum, dem die menschliche Natur ihre Integrität und ursprüngliche Rechtbeschaffenheit (justitia originalis) verdankt, womit sie aber noch nicht zu übernatürlichen Acten befähigt ist. Der Thomismus unterscheidet von seinem Standpuncte aus auch nicht zwischen der justitia originalis und dem status gratiae, vielmehr faßt er unter jenem Ausdruck alles das zusammen, was dem natürlichen und natürlich guten Menschen durch die ursprüngliche Gnade (gratia sanctificans) zu Theil geworden, die durchgängige, über den äußern und innern Menschen sich erstreckende übernatürliche Vollendung. Und so sagt denn Billuart, wie bereits angeführt worden: nach Thomas bestehe der status justitiae originalis, dieser status felicissimus, in perfecta subjectione rationis ad deum, appetitus sensitivi ad rationem, et corporis ad animam — quae duo ultima sequebantur ex primo, d. h. aus der heiligmachenden Gnade. Durch sie wird der Mensch göttlichen Geistes Kind (das ist die perfecta subjectio rationis ad deum); und so — in Vernunft und Willen — perfect mit Gott geeinigt, hat er die vollkommene Herrschaft über den sinnlichen und selbstischen Trieb, und selbst über seinen Leib, den er zu durchgeisten und zu vergeistigen, und so seine natürliche Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit abzuwehren vermag [1]).

---

1) Augustin. de peccat. merit. et remiss. c. 2: Quamvis enim secundum corpus terra esset, et corpus in quo creatus est animale gestaret; tamen si non peccasset, in corpus fuerat spirituale mutandus, et in illam incorruptionem, quae fidelibus et sanctis promittitur, sine mortis periculo transiturus . . . Proinde si non peccasset Adam, non erat exspoliandus corpore, sed supervestiendus immortalitate et incorruptione, ut absorberetur mortale a vita, id est, ab animali in spirituale transiret.

2.

Die Geschichte der Susanna.

Von Professor **Th. Wiederholt** in Hildesheim.

Das Kapitel XIII des B. Daniel (nach der Vulgata) enthält die Geschichte der edlen und schönen Susanna, der Gemahlin eines jüdischen Exulanten, Joakim, zu Babylon, welche der Prophet Daniel vom Tode errettete. Dieselbe war gewohnt, des Nachmittags in ihrem Garten zu lustwandeln. Dabei wurde sie eines Tages von zwei greisen Richtern ihres Volkes gesehen, die in ihrem Hause die Streitigkeiten der Exulanten zu schlichten pflegten, und ihre Schönheit weckte in denselben das Feuer böser Lust. Sie nahmen sich vor, jeder für sich, eine passende Gelegenheit abzuwarten, um sie zum Ehebruche zu verführen, und giengen deßhalb nach dem Schlusse der Gerichtssitzung nicht sogleich nach Hause, sondern blieben in der Nähe und wollten ihr auflauern. Dabei geschah es, daß sie sich begegneten; sie gestanden einander ihre Absichten, beschlossen, gemeinsame Sache zu machen, und versteckten sich im Garten. Susanna kam, wie gewöhnlich dahin und der Zufall wollte, daß sie wegen der Hitze sich zu baden wünschte und deßhalb die sie

begleitenden Mägde fortschickte. Wie letztere den Garten verlassen hatten, nahmen die beiden Richter den günstigen Augenblick wahr und machten ihr den ruchlosen Antrag; sie fügten die Drohung bei, wenn sie nicht einwillige, würden sie die Beschuldigung gegen sie erheben, daß sie von ihnen auf dem Ehebruche ertappt wäre. Susanna wies furchtlos ihr Ansinnen zurück und rief um Hülfe. Nun erhoben auch die beiden Richter ein lautes Geschrei, und einer von ihnen lief zum Gartenthore und öffnete es, damit es den Anschein gewänne, als sei jemand durch dasselbe entflohen. Als die Dienerschaft auf das Geschrei herbeigekommen war, brachten sie die Verläumdung vor, mit welcher sie Susanna bedroht hatten, daß dieselbe nämlich sich mit einem jungen Manne versündigt habe, der bei ihrem Erscheinen davon gelaufen sei. In der Gerichtssitzung des folgenden Tages wiederholten sie vor dem versammelten Volke ihre Verläumdung, und da man ihnen wegen ihres Ansehens und ihres Alters Glauben schenkte, verurtheilte man Susanna ohne Weiteres zum Tode. Sie bat Gott vertrauensvoll um Hülfe, und dieser erleuchtete den damals noch jungen Daniel, daß er ihre Unschuld und die Bosheit ihrer Ankläger erkannte. Trotz seiner Jugend stellte er sich dem Volke, das sie zum Tode führte, entgegen, warf demselben das übereilte Verfahren beim Gerichte vor und bewirkte, daß eine neue Untersuchung der Sache angestellt wurde. Dieselbe wurde ihm übertragen. Er prüfte zunächst, wie das mosaische Gesetz vorschrieb, die Wahrhaftigkeit der Richter, auf deren Aussage hin die Verurtheilung geschehen war, und fragte einen jeden abgesondert von dem andern, unter welchem Baume des Gartens er Susanna den Ehebruch habe begehen sehen. Da ihre Antworten nicht überein-

stimmten, lag ihre Lügenhaftigkeit am Tage, und sie erlitten als falsche Zeugen dasselbe Schicksal, welches sie der Susanna hatten bereiten wollen. Die Erzählung schließt mit der Bemerkung, daß Daniel von dieser Zeit an bei seinem Volke in hohem Ansehen gestanden habe.

Die Geschichte der Susanna ist uns, wie das Gebet des Azarias und der Hymnus der drei Männer Dan. III. 24—90, und die Geschichte von Bel und dem Drachen Dan. XIV, im Unterschiede von dem übrigen Theile des B. Daniel, nur in griechischer Sprache erhalten worden und wird deßhalb zu den deuterokanonischen Schriften des A. B. gerechnet; trotzdem ist sie mit dem „protokanonischen" Buche des Propheten Daniel verbunden, ein „Zusatz" zu demselben; endlich ist sie in alter wie in neuer Zeit wegen ihres Inhaltes verdächtigt und als eine Dichtung verworfen worden. Eine kritische Untersuchung derselben hat darum zunächst ihren Text darauf anzusehen, ob derselbe Originaltext sei, oder ob sie ursprünglich in einer andern Sprache, der hebräischen oder der chaldäischen, wie das B. Daniel verfaßt worden; sodann ist ihr Verhältniß zu dieser Schrift zu erörtern und die Frage zu beantworten, ob sie mit derselben ein Ganzes bilde und Einen Verfasser habe; endlich ist nachzuweisen, daß ihr Inhalt glaubwürdig sei und mit der Geschichte nicht im Widerspruch stehe.

Abschnitt I.

Die Ursprache der Geschichte der Susanna.

§. 1.

Die Texte derselben.

Die Erzählung von der Susanna liegt, wie die beiden anderen deuterokanonischen Zusätze zum B. Daniel, in zwei griechischen Texten vor, welche, im Ganzen übereinstimmend, doch in Ausdrücken und der Darstellung, sowie in der Angabe von Nebenumständen vielfach von einander abweichen. Der eine ist in der alten alexandrinischen Bibelübersetzung des B. Daniel enthalten. Er theilte mit ihr das Schicksal, welches sie erlitt: im dritten Jahrhunderte verschwand sie aus dem Gebrauche der Kirche und schien sogar lange Zeit ganz verloren gegangen zu sein, als sie am Ende des vorigen Jahrhunderts in einem Codex der Bibliothek des Fürsten Chigi zu Rom von P. de Magistris wieder aufgefunden wurde. Der Codex erschien unter dem Titel: Daniel secundum Septuaginta ex Tetraplis Origenis nunc primum editus ex singulari Chisiano codice annorum supra DCCC. Romae, typis Propagandae fidei. 1772. Er stammt nach Tischendorf (Vetus Testamentum graece. Proleg. XLVIII. Anm. 3.) aus dem 11. Jahrh. und enthält außer einigen andern Stücken die Uebersetzung des B. Daniel von Theodotion und die der Alexandriner; letztere mit den kritischen Zeichen des Origenes; leider sind dieselben nicht genau und nicht vollständig angegeben. Einige Jahre später gelang es dem mailänder Gelehrten Caj. Bugati, auf der ambrosianischen Bibliothek eine syrische Uebersetzung des B. Daniel zu entdecken, welche nach der ale-

xandriniſchen Verſion angefertigt war, und ebenfalls die Zeichen des Origenes, aber in weit größerer Vollſtändigkeit und Genauigkeit hatte. Sie wurde veröffentlicht unter dem Titel: Daniel secundum editionem LXX interpretum ex Tetraplis desumptam. Ex codice syro-estranghelo bibliothecae Ambrosianae syriace edidit, latine vertit, praefatione notisque criticis illustravit Caj. Bugatus. Mediolani. 1788. Der Codex iſt nach Bugati (praef. X) im 8. oder 9. Jahrh. geſchrieben, quantum ex charactere, quam Estranghelum vocant, aliisque antiquitatis indiciis conjicere licet. Durch Vergleichung beider Codices iſt es möglich geworden, den Text der alexandriniſchen Ueberſetzung des B. Daniel in der Geſtalt herzuſtellen, wie ihn Origenes in ſein Bibelwerk aufgenommen hat [1]).

Der andere Text unſerer Erzählung befindet ſich in der Ueberſetzung des B. Daniel von Theodotion. Er wurde, wie dieſe, an Stelle des Textes der LXX von der Kirche gebraucht, und iſt darum in allen Ausgaben der alexandriniſchen Bibelüberſetzung enthalten.

Es gilt nun bei faſt allen katholiſchen Gelehrten als ausgemacht, daß die vorliegenden griechiſchen Texte der Erzählung nur Ueberſetzungen eines verloren gegangenen he-

---

1) Nach beiden Codices wurden Abdrücke veranſtaltet, zwei von J. Michaelis zu Göttingen 1773 u. 1774; und ein dritter von C. Segaar zu Utrecht 1775. Dieſelben ſind, weil nur nach dem Cod. Chiſianus gefertigt, jetzt unbrauchbar. Nach dem Erſcheinen des mailänder Codex hat G. A. Hahn eine recht gute Handausgabe beſorgt, welche unter dem Titel *Δανιὴλ κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα*; e codice Chisiano post Segaarium editio sec. versionem syriaco-hexaplarem recognita annotationibus criticis et philologicis illustrata. Lips. 1845. erſchien. Der neueſte Abdruck findet ſich in Tiſchendorfs Ausgabe der LXX am Ende des 2. Bandes.

bräischen oder chaldäischen Originales seien. Nur wenige Männer im Alterthume, wie Afrikanus, der Heide Porphyrius und A. bestritten es. In neuerer Zeit aber haben alle protestantischen Gelehrten mit Ausnahme etwa von Delitzsch (de Habacuci prophetae vita atque aetate. 1844. p. 30), und auch einige Katholiken, wie J. Jahn und Ackermann behauptet, daß der in der alexandrinischen Bibelübersetzung enthaltene Text das Original, der des Theodotion aber eine Ueberarbeitung desselben sei [1]).

§. 2.

Die Gründe für die Originalität des griechischen Textes.

Für diese Behauptung werden folgende Argumente vorgebracht:

1. Es fehlt nicht bloß das hebräische Original, sondern auch jede Nachricht von der Existenz eines solchen. Vgl. Berthold l. c. p. 1576. Eichhorn p. 473.

2. Die Diktion des griechischen Textes ist dem Geiste der griechischen Sprache ganz angemessen, frei von auffallenden Hebräismen oder Uebersetzungsfehlern; die vorkommenden Hebräismen sind die gewöhnlichen eines Hellenisten, der durch das Lesen der LXX gebildet war; jedenfalls sind

---

1) Vgl. Eichhorn, Einleitung in die apokryphischen Schriften des A. B. Leipzig 1795 p. 469. Berthold, Historisch-kritische Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des A. u. N. B. Erlangen 1814. Thl. 4. p. 1575. Fritzsche, Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. B., bearbeitet v. Dr. F. Fritzsche u. Dr. W. Grimm. 1. Liefer. 1851. p. 114. 118. Sam. Davidson, Introduction to the old testament, London. 1863. vol. III. p. 227 ff. J. Jahn, Einleitung in die göttlichen B. B. des A. B. II. Aufl. Wien 1803. Thl. 2. Abth. 4. p. 873. Ackermann, Introductio in libros sacros. Vindob. 1825. p. 341.

ganz und gar ver=

andern Argumente
, das Griechiſche
men. Bei der
lich von dem
in dieſen als
Umarbei=
iat. Denn
iel wie in
Suſanna
iner Ur=
beweiſt,
Geſchichte
das B.
ben den
Urtext
enau
daß
rer

§. 3.

Widerlegung.

Daß jetzt nicht mehr eine hebräiſche Urſchrift der Erzählung vorhanden iſt und auch jede Nachricht von ihr fehlt, beweist noch nicht, daß niemals eine ſolche exiſtirte. Bei dem B. Baruch liegt derſelbe Fall vor; und in Betreff deſſelben ſagt Fritzſche l. c. 171, „daß es für eine hebräiſche Urſchrift nichts beweist, wenn im ſyriſch-hexaplariſchen Codex zu Mailand die Ueberſetzung des Theodotion citirt wird, hat Eichhorn a. a. O. p. 389 treffend bemerkt . . . . . aber ebenſowenig beweist dagegen, daß von einem hebräiſchen Grundtexte nichts berichtet wird. Sind wir aus innern Gründen berechtigt, einen ſolchen anzunehmen, ſo zeigt dieß nur, daß er zeitig verloren gieng.“ Dieſe Worte dürfen wohl auch auf unſere Erzählung Anwendung finden. Zwar wußte bereits Origenes nichts mehr von der Exiſtenz einer hebräiſchen Urſchrift, obgleich Theodotion, der ſie, wie wir annehmen, zu ſeiner Ueberſetzung noch gebrauchte, keine hundert Jahre vor ihm lebte. Aber man bedenke, daß die Chriſten jener Zeit ſich faſt gar nicht um die hebräiſchen Schriften bekümmerten und ſelten einer verſtand, ſie zu leſen. Es iſt daher leicht möglich, daß zur Zeit des Origenes noch hie und da ein Exemplar der Urſchrift unſerer Erzählung vorhanden war, ohne daß er Kunde von demſelben erhalten konnte. Und wenn ſie auch in der kurzen Zeit, die von dem Tode des Theodotion bis auf ihn verfloſſen war, gänzlich abhanden gekommen iſt, ſo darf man ſich auch darüber nicht wundern. Iſt ja doch die Urſchrift des Matthäus-Evangelium's, eines Buches, welches den Chriſten weit mehr am Herzen lag, als der unbedeutende

Zusatz zum B. Daniel, so frühe schon ganz und gar verschollen.

Um so mehr sind daher die beiden andern Argumente zu prüfen, ob sie uns bestimmen können, das Griechische als die Ursprache der Erzählung anzunehmen. Bei der Beurtheilung der Diktion geht man gewöhnlich von dem Texte der LXX aus, indem man von vornherein diesen als den ursprünglichen, den des Theodotion als eine Umarbeitung desselben ansieht. Das ist nicht gerechtfertigt. Denn in der alexandrinischen Uebersetzung des B. Daniel wie in der des Theodotion finden wir die Geschichte der Susanna mit diesem B. verbunden. Da nun das Fehlen einer Urschrift nichts gegen eine frühere Existenz derselben beweist, so muß man von vornherein vermuthen, daß diese Geschichte gleichfalls aus dem Hebräischen übersetzt sei, wie das B. Daniel es ist. Und da ferner das Verhältniß zwischen den beiden Uebersetzungen dieses ist, daß die LXX den Urtext sehr frei wiedergegeben hat, während Theodotion ihm genau folgte; so spricht wiederum die Vermuthung dafür, daß dieses Verhältniß auch zwischen den beiden Texten unserer Erzählung obwalte. Wir haben demnach vornehmlich den des Theodotion zu untersuchen, ob er auf ein hebräisches Original zurückweise.

Derselbe ist nun freilich, was den griechischen Ausdruck anbetrifft, weit besser, als viele Theile der Uebersetzung des B. Daniel von Theodotion; er ist frei von auffallenden Uebersetzungsfehlern und Hebräismen, welche dort nicht selten vorkommen; und ziemlich häufig werden die griechischen Partikeln δε, μεν, οὖν, ἄν, ποτε, μεν — δε ꝛc. gebraucht. Allein auch der Theil des B. Daniel, welcher in chaldäischer Sprache verfaßt ist, wurde von Theodotion in einem weit

beſſern Griechiſch wiedergegeben, als der andere; auch hier gebraucht er öfters die genannten Partikeln, vermeidet Hebräismen und folgt nicht ſo ſclaviſch, wie ſonſt dem Urtext, ſondern überſetzt manche Stelle frei dem Sinne nach. Vgl. Dan. 3, 8; 4, 24; 5, 22; 2, 5; 6, 6. 11. 16. [1]). Wäre zu dieſer Partie des Buches der Urtext verloren gegangen, ſo würde man mit demſelben Rechte ſagen können, er habe nicht exiſtirt, mit dem man es von der Geſchichte der Suſanna behauptet; und doch wäre es ein Fehlſchluß.

Andrerſeits finden ſich jedoch in der letztern auch eine ganze Reihe von Hebräismen, welche griechiſchen Leſern ſtörend ſind und um ſo mehr auffallen müſſen, als häufig an den entſprechenden Stellen im Texte der LXX ein beſſerer Ausdruck vorkommt. Zu dieſen Hebräismen

---

1) Dan. 3, 8 wörtlich „ſie aßen die Stücke der Juden" Theod. *διέβαλον τοὺς Ἰουδαίους.*

4, 24. wörtl. „Darum, o König möge mein Rath dir gefallen, und kaufe los deine Sünden mit Wohlthun und deine Vergehen durch Barmherzigkeit, wenn dein Glück von Beſtand ſein ſoll". Theod. *διὰ τοῦτο, βασιλεῦ, ἡ βουλή μου ἀρεσάτω σοι καὶ τὰς ἁμαρτίας σου ἐν ἐλεημοσύναις λυτρῶσαι καὶ τὰς ἀδικίας ἐν οἰκτίρμοις πενήτων· ἴσως ἔσται μακρόθυμος τοῖς παραπτώμασί σου ὁ θεός.*

5, 22. wörtl. „Und du, ſein Sohn Baltaſſar, haſt dein Herz nicht gedemüthigt, obwohl du all dieſes wußteſt". Theod. *καὶ σὺ οὖν υἱὸς αὐτοῦ Βαλτάσαρ, οὐκ ἐταπείνωσας τὴν καρδίαν σου... οὐκ πάντα ταῦτα ἔγνως;*

2, 5. wörtl. „ihr werdet in Stücke gehauen und eure Häuſer ſollen Kothhaufen werden". Theod. *εἰς ἀπώλειαν ἔσεσθε καὶ οἱ οἶκοι ὑμῶν διαρπαγήσονται.*

6, 6. 11. 16. kommt das Verbum רָגַשׁ „herzuſtürmen" vor, welches Theod. dem Zuſammenhang nach richtig einmal mit *παρέστησαν*, das zweitemal mit *παρετήρησαν* überſetzt; das drittemal läßt er es ganz aus, ohne dadurch der Deutlichkeit und Vollſtändigkeit der Erzählung zu ſchaden.

Digitized by Google

rechne ich das unzähligemal wiederholte *καί*, mit welchem V. 19 ſogar der Nachſatz eingeleitet wird, das ebenſo oft wiederholte *αὐτοῦ*, *αὐτῆς*, *αὐτῶν*, beſonders V. 3. 4. 30. 63 [1]); Conſtructionen wie in V. 2. 11. [2]), Formeln wie *καθῶς χθὲς καὶ τρίτης ἡμέρας* (שִׁלְשׁוֹם כְּתְמוֹל 1. Moſ. 31, 2. 4. Kön. 13, 5.) V. 15 [3]) — *ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ἐπέκεινα* (מִיּוֹם הַהוּא וָהָלְאָה 1. Sam. 18, 9. 3. Moſ. 22, 27) V. 64; ferner V. 23. *αἱρετόν μοί ἐστιν μὴ πράξασαν ἐμπεσεῖν εἰς τὰς χεῖρας ὑμῶν ἢ ἁμαρτεῖν.* (נִבְחָר מִן). Der Codex Vaticanus hat zwar *αἱρετώτερον*; aber *αἱρετόν* iſt nach dem Zeugniſſe des Hieronymus [4]) die richtige Lesart. Endlich V. 61 *καὶ ἐποίησαν αὐτοῖς ὃν τρόπον ἐπονηρεύσαντο τῷ πλησίον κατὰ τὸν νόμον Μωυσῆ* [5]). In dieſem Verſe iſt zweierlei zu bemerken: einmal die Worte *ἐπονηρεύσαντο ποιῆσαι*. Gewöhnlich denkt man ſich *ποιῆσαι* von *ἐποίησαν* regiert und überſetzt: „ſie thaten ihnen .... um nach dem Geſetze Moſes zu handeln“; es iſt aber mit dem zunächſt ſtehenden *ἐπονηρεύ-*

---

1) Suſ. 30. *καὶ ἦλθεν αὐτὴ καὶ οἱ γονεῖς αὐτῆς καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς καὶ πάντες οἱ συγγενεῖς αὐτῆς.*

LXX *ὡς δὲ παρεγενήθη ἡ γυνὴ σὺν τῷ πατρὶ ἑαυτῆς καὶ τῇ μητρὶ, καὶ οἱ παῖδες καὶ αἱ παιδίσκαι αὐτῆς ὄντες τὸν ἀριθμὸν πεντήκοντα παρεγένοντο.*

2) Suſ. 10. 11. *καὶ οὐκ ἀνήγγειλαν ἀλλήλοις τὴν ὀδύνην ἑαυτῶν, ὅτι ἠσχύνοντο ἀναγγεῖλαι τὴν ἐπιθυμίαν αὐτῶν, ὅτι ἤθελον συγγενέσθαι αὐτῇ.* LXX. v. 10. *καὶ ἕτερος τῷ ἑτέρῳ οὐ προσεποιεῖτο τὸ κακὸν τὸ ἔχον αὐτοὺς περὶ αὐτῆς.*

3) LXX *κατὰ τὸ εἰωθός.*

4) Hieron. Comm. in Dan. XIII. 23. In Graeco non habet *αἱρετώτερον* i. e. melius, sed *αἱρετόν*, quod bonum interpretare possumus. Die LXX haben: *κάλλιον δέ με μὴ πράξασαν.*

5) LXX. *ἐποίησαν αὐτοῖς καθῶς ἐπονηρεύσαντο κατὰ τῆς ἀδελφῆς.*

σαντο zu verbinden und als Ueberſetzung von הָרַע לַעֲשׂוֹת (3. Kön. 14, 9) oder von נָמַם לַעֲשׂוֹת (Deut. 19, 19 vgl. dazu die LXX. [1]) zu betrachten. Danach wäre zu überſetzen: „ſie thaten an ihnen, wie ſie an ihrem Nächſten in ihrer Bosheit handeln wollten (ἐπονηρεύσαντο), gemäß dem Geſetze Moſes.“ Ferner iſt zu beachten, daß Theodotion τῷ πλησίον hat, während im Texte der LXX das dem Zuſammenhange entſprechendere κατὰ τῆς ἀδελφῆς ſteht. Die Erklärung dieſer Differenz ergibt ſich am leichteſten bei der Annahme, daß in der Urſchrift לרעה ſtand, welches mit τῷ πλησίον wie mit κατὰ τῆς ἀδελφῆς überſetzt werden konnte, je nachdem man לָרֵעָה oder לָרֵעָה las.

Ich weiß wohl, daß die angeführten Hebräismen, da ſie auch ſonſt in der LXX vorkommen, im Munde eines Helleniſten nicht auffallend ſein können. Was ihnen aber hier Bedeutung verleiht, iſt der Umſtand, daß ſie im alexandriniſchen Texte unſerer Erzählung vermieden ſind und ſtatt ihrer beſſere Ausdrücke ſtehen. Wenn aber Theodotion dieſen vor Augen hatte und ihm oft wörtlich folgte (wie unten nachgewieſen werden ſoll), weßhalb nicht auch bei den fraglichen Ausdrücken? An ein abſichtliches Hebräiſiren zu denken, verbietet die ſonſt reine Diktion ſeines Textes und namentlich ſeiner Ueberſetzung der chaldäiſchen Stücke im B. Daniel. Vollkommen genügend würde dieſe Frage durch die Annahme gelöst, daß er eine hebräiſche Urſchrift vor ſich hatte, an welche er ſich genau hielt, während der alexandriniſche Ueberſetzer freier verfuhr. Dieſen Schluß wollen

---

1) Deut. 19, 19. καὶ ποιήσετε αὐτῷ, ὃν τρόπον ἐπονηρεύσατο ποιῆσαι (כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת) κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ.

wir indeß jetzt noch nicht ziehen; die bisherige Erörterung sollte nur den Beweis liefern, daß die Diktion unserer Erzählung nicht der Art ist, daß sie mit Nothwendigkeit auf einen griechischen Verfasser hinwiese.

Der Text der LXX ist sprachlich reiner und besser, als der des Theodotion. Dies ist aber um so weniger ein Beweis für die Originalität desselben, als das Streben des alexandrinischen Uebersetzers des B. Daniel unzweideutig dahingeht, seine Uebersetzung dem Geiste der griechischen Sprache anzupassen, und er sich deßhalb große Freiheiten erlaubt hat. Wäre uns, wie von der Susanna, auch von dem B. Daniel die Urschrift verloren gegangen, so würde es um den Beweis, daß eine solche vorhanden gewesen, sehr schlimm stehen.

§. 4.

Fortsetzung. Wortspiele. Sus. 54 ff.

Unwiderleglich, glaubt man, würde die Originalität des griechischen Textes durch die Wortspiele *πρῖνος — πρίζειν*, und *σχῖνος — σχίζειν* bewiesen, weil dieselben aus dem Hebräischen nicht zu erklären seien. Trotzdem sind bei weitem die meisten kathol. Exegeten bei der gegentheiligen Ansicht verharrt; in der Art und Weise aber, wie sie die Entstehung der Wortspiele in der Uebersetzung erklären, gehen sie weit auseinander.

Viele sagen nach dem Vorgange des Origenes (Ep. ad Afric. n. 6), daß uns eine Menge Worte aus dem Wortschatze der hebräischen Sprache unbekannt geblieben seien, da wir nur wenige Schriften besäßen, aus welchen wir denselben kennen lernen könnten. Man dürfe demnach nicht behaupten, daß die Wortspiele nicht auch in der hebräischen

Sprache hätten gebildet werden können. Wolle man aber dabei beharren, so könne man sie als das Werk des Ueberſetzers anſehen. So Estius, Annotationes ad praecipua ac difficiliora loca s. scripturae z. d. St.; Tirinus, Cornelius a Lapide, Calmet in ihren Commentaren z. d. St.; Didacus de Celada (Commentarii in Susannam Danielicam litterales et morales) comm. litt. n. 53.

Vincenzi, Sessio IV Concilii Tridentini vindicata seu Introductio in scripturas deuterocanonicas V. T. t. III. p. 100) hat folgende Anſicht: *σχίζειν* ſei von der Wurzel des Wortes שַׁכִּין gladius, culter; *πρίζειν* von פָּרַז oder פָּרַד separare, discernere abgeleitet; ferner gebe es in Aſſyrien Bäume, welche mit dem *πρῖνος* (Steineiche) und dem *σχῖνος* (Maſtixbaum) zu einer Gattung gehörten und zugleich ähnlich klingende Namen führten. So könnten in der Urſchrift ganz dieſelben Wortſpiele geſtanden haben, welche wir im griechiſchen Texte finden; der Ueberſetzer habe, um ſie nachzubilden, ſtatt der hebräiſchen Worte nur die ähnlich lautenden griechiſchen geſetzt. Er fügt dieſer Erklärung die Bemerkung bei, daß die Sprachen, wie die Völker, aus dem Oriente ſtammten, daß insbeſondere die Namen von Bäumen, welche im Oriente ſowohl als im Occidente wüchſen, ihren urſprünglichen orientaliſchen Namen beibehalten hätten.

Haneberg (Geſchichte der Offenbarung, III. Auflage. Regensburg 1863. p. 401. Anm.) gibt ſogar die Worte an, aus welchen die Wortſpiele in der Urſchrift gebildet geweſen ſeien. Der *σχῖνος* werde im Hebräiſchen mit צָרִי bezeichnet; dazu paſſe צָרָא fidit, fissuras fecit; *πρῖνος* ſei der תִּרְזָה; dazu gehöre תָּרַד arab. zerbröckeln, im Paſſiv ablatus fuit e proelio fractis membris.

Andere Gelehrte endlich nehmen an, daß der Ueberſetzer die Wortſpiele der Urſchrift frei nachgebildet und ſtatt der Baumnamen, welche dort ſtanden, andere gewählt habe, welche mit den Verbis des Zerſchneidens und Zerſägens verbunden ähnliche Paranomaſien hervorbrachten, als im Originale waren. So Origines, ep. ad Afric. n. 12. Sanctius Comm. in Ezechielem et Danielem. Proleg. VI. Goldhagen, Introductio in s. Scripturam V. T. p. II. 478. Scholz, Einleitung Thl. III. 524. Welte, Einleitung Thl. II. Abthl. 3. 247 f.

Gegen die erſte Erklärung iſt Folgendes einzuwenden: Aus dem Briefe des Origenes an Africanus (ſ. beſ. n. 6) geht hervor, daß die damaligen Juden einen hebräiſchen Namen für die betreffenden Bäume nicht mehr kannten. Theodotion aber, der doch auch nach den Vertretern dieſer Anſicht die Geſchichte der Suſanna neu überſetzt hat, mußten ſie noch bekannt geweſen ſein. Es wäre nun doch gewiß höchſt auffallend, wenn ſie in der kurzen Zeit von dem Tode dieſes Mannes bis auf Origenes ganz vergeſſen wären. Daß aber der Ueberſetzer die Wortſpiele erdacht habe, iſt gleichfalls wenig glaubhaft. Sie ſind offenbar beabſichtigt und in der Geſchichte weſentlich. Denn Daniel antwortete jedem der beiden Richter: Richtig, ὀρθῶς haſt du gegen dich ſelbſt gelogen; denn der Engel Gottes wird dich ſpalten u. ſ. w. Der letztere Satz enthält die Begründung, daß der Richter richtig gelogen habe. Er hatte zwar gelogen, aber dabei etwas Wahres geſagt, nämlich ſich das Schickſal verkündet, das ihn für ſeine falſche Beſchuldigung treffen mußte. Dieſes war aber in dem Namen des Baumes angedeutet, den er angegeben hatte. Weil ſo die Wortſpiele von dem Zuſammenhange, in dem ſie ſtehen, gefordert wer-

den, sind sie schwerlich erst von dem Uebersetzer der Geschichte ersonnen. Vgl. das ähnliche Wortspiel Jer. 1, 11. 12. s. unten S. 307. Anm. 1.

Was Vincenzi behauptet, daß im Oriente Bäume vorkämen, welche zu derselben Gattung gehörten, wie der *πρῖνος* und *σχῖνος*, und auch ähnliche Namen trügen, ist eine Meinung, für welche kein Beweis beigebracht ist; und ebenso ist es unbewiesen, daß *πρίζειν* von פָּרַד und *σχίζειν* von der Wurzel des Wortes שַׂכִּין abzuleiten sei. Wenn auch die occidentalischen Sprachen aus dem Oriente stammen, so gehören sie doch einem andern Sprachstamme an, als die hebräische und chaldäische, und die Verwandtschaft zwischen diesen und jenen ist eine sehr geringe. Als wenn Vincenzi selbst die Schwäche seiner Erklärung gefühlt hätte, trägt er noch eine andere vor, diejenige, welche wir an letzter Stelle angeführt haben.

Die Richtigkeit der Lösung Hanebergs hängt davon ab, ob in der That mit צֳרִי und הִרְזָה die Bäume bezeichnet werden, welche die Griechen unter den Namen *πρῖνος* und *σχῖνος* kannten. Celsius (Hierobotanicon II. p. 180) war der erste, welcher behauptete, *σχῖνος*, der Mastixbaum, heiße bei den Hebräern צֳרִי, weil er in der arabischen Sprache den ähnlichen Namen ضَرْوٌ führe. Rosenmüller (Handbuch der biblischen Alterthumskunde IV. p. 171) widerspricht dem aber entschieden: „das hebräische צֳרִי bedeutet, wie die arab. Wurzel ضَرِىَ, fließen, lehrt, überhaupt etwas Fließendes, Flüssiges, welches auf jedes Oel paßt.“ Daß er Recht habe, geht auch daraus hervor, daß überall, wo in der hl.

Schrift עֲרֵי vorkommt, es von den LXX mit ῥητίνη wiedergegeben iſt. Vgl. 1. Moſ. 37, 25; 43, 10. Jer. 8, 22; 46, 11; 51, 8. Ezech. 27, 17.

Ebenſowenig kann man von dem תִּרְזָה mit Sicherheit behaupten, daß er der πρῖνος ſei. Er wird nur Jſ. 44, 14 genannt; und die Itala überſetzt den Namen mit ilex, was Roſenmüller l. c. p. 312 für zutreffend hält. Aber Aquila und Theodotion haben an der Stelle ἀγριοβάλανος. (In den LXX iſt an derſelben eine Lücke.)

Es iſt ſogar fraglich, ob ſich überhaupt in der hebräiſchen Sprache ein Name für die beiden Bäume findet, und ob dieſe in Paläſtina und Babylonien, wo doch unſere Geſchichte ihren Schauplatz hat, vorkamen. Die Juden, welche Origenes über ſie befragten, ſchienen ſie gar nicht zu kennen, ſo daß er ſie ihnen erſt zeigen mußte. Ferner hat keine der drei ſyriſchen Ueberſetzungen, welche herausgegeben ſind, ihre Namen überſetzt; die eine hat die griechiſchen beibehalten, die beiden andern haben die Namen anderer Bäume gewählt; und Jakob von Edeſſa, der Auctor der einen Verſion, ſagt geradezu, daß die fraglichen Bäume in Babylonien nicht wüchſen [1]). Zwar bemerkt Plinius Hist. nat. 14, 20, daß im Oriente Maſtix gewonnen würde: in Oriente optimam tennissimamque (scl. picem resi-

1) Die Worte des Jakob Edeſſenus ſtehen bei Bugati, Daniel sec. edit. LXX ex tetraplis des. p. 167. »Neque enim lentiscus, neque ilex inveniebantur in terra Babylonica, cum praesertim requirendae essent in horto. Quae autem nominantur in editione Syrorum, pistacium dico et malogranatum, conveniunt quidem cum eis, quae plantari solent in hortis et viridariis, adhuc tamen nomina eorum non respondent vocibus, quibus Daniel maledixit presbyteris illis maledictione dignis.

namque) terebinthi fundunt, quam et mastichen vocant. Allein seine Angabe ist zu allgemein, als daß sich aus ihr etwas Bestimmtes folgern ließe. Und wenn endlich Winer (Biblisches Realwörterbuch s. v. Mastix) sagt, daß der Mastixbaum in Palästina gewachsen sei und noch wachse, gehe aus Buxtorf, Lexicon chald. p. 1230 hervor, so hat er sich geirrt. An der citirten Stelle führt Buxtorf allerdings einen chaldäischen Namen für den Mastixbaum an; aber derselbe findet sich erst bei Maimonides, einem Schriftsteller des 12. Jahrh., und ist nichts anders als das mit hebräischen Buchstaben geschriebene Wort *μαστίχη*. — Es ist demnach unwahrscheinlich, daß der *πρῖνος* und *σχῖνος* in Babylonien und Palästina gewachsen sind; ein hebräischer Name für sie läßt sich wenigstens nicht ermitteln.

Somit bleibt nur die zuletzt vorgetragene Erklärung übrig, daß nämlich die griechischen Wortspiele eine freie Nachbildung von hebräischen seien. Diese genügt auch vollständig. Ob die beiden Bäume in Palästina und Babylonien vorgekommen, und welches die ihnen eigenthümlichen hebräischen Namen seien, ist bei der Entscheidung der vorliegenden Frage ganz irrelevant. Darauf kommt es vielmehr an, ob die Urheber unserer griechischen Texte das Original stets Wort für Wort so genau wiedergegeben haben müssen, daß man aus ihrer Uebersetzung schließen kann, welche Worte dort gestanden haben. Das setzen die Vertreter der zuerst besprochenen Erklärung voraus; sie kannten die zuletzt angeführte wohl, hielten sie aber mit der Treue eines Bibelübersetzers unvereinbar. »Haec opinatio universatim accepta semper mihi difficilis visa est et a fideli interprete prorsus aliena .... Absit paranomasiae festivitas, ne desit translatoris fidelitas. Si alterutrum deesse

necesse est, desit prophetae lepor, ne desit translatoris fides.« Celada, comm. litt. in Sus. n. 51. Von derſelben Anſicht gehen auch diejenigen aus, welche auf die Wortſpiele ihren Hauptbeweis für die Behauptung gründen, daß Suſanna in griechiſcher Sprache geſchrieben ſei. Nur dann, wenn ſie annehmen, ein Ueberſetzer müſſe ſtets ganz wörtlich übertragen und insbeſondere ſtatt der hebräiſchen Baumnamen die gerade entſprechenden griechiſchen geſetzt haben, können ſie behaupten, daß die Wortſpiele des griechiſchen Textes aus dem Hebräiſchen nicht zu erklären ſeien. Dieſe Vorausſetzung iſt aber irrig.

Was die in der Bibel ſonſt vorkommenden Baumnamen betrifft, ſo läßt ſich leicht nachweiſen, daß ſie in der alexandriniſchen Verſion nicht immer richtig überſetzt worden ſind, mag nun Unkenntniß oder Sorgloſigkeit der Ueberſetzer daran Schuld ſein. Dieſelben Namen werden von verſchiedenen Ueberſetzern und an verſchiedenen Stellen verſchieden wiedergegeben. Der אֵלָה heißt bei den LXX bald *δρῦς* 1. Sam. 17, 19. 2. Sam. 18, 9., bald *τερέβινθος* Gen. 35, 4; Richter 6, 11; בְּרוֹשׁ wird Iſ. 14, 8 einfach mit *τὰ ξύλα*; 7, 24; 60, 13 mit *κυπάρισσος*; 3. Kön. 5, 10 (im hebr. Texte 5, 24) mit *πεῦκος*, 2. Chron. 2, 8 mit *ξύλα ἀρκεύθινα*; אַלְגּוּמִּים 3. Kön. 10, 11. 12 mit *ξύλα πελεκητά* 2. Chron. 9, 10. 11. 2, 8 mit *ξύλα πεύκινα* wiedergegeben.

אֶשֶׁל 1. Moſ. 21, 33; 1. Sam. 22, 6; 31, 13 überſetzen die LXX mit *ἄρουρα*, Theodotion mit *δρῦς*, Aquila mit *δένδρον*, Symmachus mit *φυτόν*; בָּטְנִים 1. Moſ. 43, 11 heißt in der alexandriniſchen Verſion *τερέβινθος*, obgleich die übrigen morgenländiſchen Ueberſetzungen ihn richtiger mit Piſtazie geben. Celsius, Hierob. I. 24. 27.

Daß aber der alexandrinische Uebersetzer des B. Daniel und Theodotion genauer und richtiger übersetzt haben, läßt sich auch nicht behaupten. Bei dem erstern ist das Gegentheil außer Zweifel. Aber auch Theodotion erlaubte sich Freiheiten. Es finden sich im B. Daniel gerade keine Baumnamen, an denen es sich nachweisen ließe; aber 3, 2 werden die Amtsnamen von babylonischen Beamten angeführt, welche Theodotion also wiedergegeben hat: *καὶ ἀπέστειλε (Ναβουχοδονόσορ) συναγαγεῖν τοὺς ὑπάτους καὶ τοὺς στρατηγοὺς καὶ τοὺς τοπάρχους, ἡγουμένους καὶ τυράννους καὶ τοὺς ἐπ' ἐξουσιῶν.* Ein jeder Exeget weiß, daß diese Namen nicht denen des Urtextes entsprechen [1]). Es war dem Theodotion offenbar nur darum zu thun, statt der letztern solche zu setzen, welche bei den Griechen die Träger der öffentlichen Gewalt bezeichneten; selbst dieses gelang ihm nicht vollständig; denn einen Namen ließ er ganz aus, und einen andern umschrieb er mit *οἱ ἐπ' ἐξουσιῶν.* Ein anderes Beispiel liefert Dan. 3, 21. Es werden hier die Gewänder genannt, mit welchen die drei jüdischen Jünglinge, welche das Bild des Nabuchodonosor nicht anbeten wollten, bekleidet waren, als sie in den Feuerofen geworfen wurden. Die Stelle lautet in wörtlicher Uebersetzung: „In ihren Beinkleidern, Wämmsern, in ihren Unter- und Oberkleidern." Theodotion aber hat: *σὺν τοῖς σαραβάροις αὐτῶν καὶ τιάραις καὶ περικνημῖσιν.* Niemand würde aus dieser Uebersetzung den Urtext wiederherstellen. Ich erinnere ferner an die Uebersetzung von Dan. 2, 5; 3, 8; 6, 7. 12. 16 f. ob. S. 296. Anm. Aus allem diesen geht zur Genüge hervor, daß er nicht

1) Die wörtl. Uebersetzung derselben würde lauten: „Die Satrapen, Landpfleger, Statthalter, Schultheißen (nach Gesenius Oberrichter) Schatzmeister, Richter und Rechtsgelehrten" s. Hitzig, d. B. Daniel p. 46.

immer dem Urtexte genau folgte. Angenommen aber, daß ihm eine hebräische Urschrift von der Geschichte der Susanna vorlag, und daß in derselben auch die Wortspiele vorkamen, so hatte er bei der Uebertragung derselben noch etwas Anderes zu berücksichtigen. Das Wichtige in ihnen, dessen Kenntniß den Leser interessiren mußte, sind nicht die beiden Bäume, welche die Richter angaben, sondern die Antwort des Daniel, die so eingerichtet war, daß sie mit den Namen der Bäume ein Wortspiel bildete. Diese Namen waren bedeutungsvoll, weil sie die Andeutung des Todes der Richter enthielten. Wollte man nun die ganze Stelle gut übersetzen, so daß der Leser die Antwort des Daniel recht und vollständig verstand, (du hast r e c h t gelogen, d e n n ... s. ob. S. 301), so mußte man auch solche Baumnamen wählen, welche gleich bedeutungsvoll waren, so daß der folgende Ausspruch Daniels auf sie paßte. Sonst hätte die Uebersetzung nicht blos an Schönheit, sondern auch an Treue verloren. That man dieses aber, so mußten natürlich in ihr ähnliche Paranomasien entstehen [1]).

---

1) Derselbe Fall, der hier vorausgesetzt wird, liegt Jer. 1, 11. 12. vor. Gott fragt den Propheten Jeremias in einer Vision, was er sähe; derselbe antwortet (nach der Vulg.): virgam vigilantem (מַקֵּל שָׁקֵד) ego video. Darauf erwiedert Gott: bene vidisti quia vigilabo ego (שֹׁקֵד אֲנִי) etc. Um das hebräische Wortspiel auch in der Uebersetzung auszudrücken und dadurch die Antwort Gottes verständlich zu machen, hat Hieronymus den im Urtext genannten Baum nicht mit dem ihm bei den Lateinern eigenthümlichen Namen (amygdalus, Mandelbaum) wiedergegeben, sondern da er keinen fand, der zu dem vigilare paßte, sogar einen neu gebildet. Die LXX übersetzen zwar wörtlich aber nicht verständlich: *τί συ ὁρᾷς; καὶ εἶπα· βακτηρίαν καρυΐνην· καὶ εἶπε Κύριος πρός μέ· καλῶς ἑώρακας, διότι ἐγρήγορα ....*

Ein anderes Beispiel liefert Gen. 3, 20: Deßwegen nannte Adam

Wir dürfen demnach aus den griechiſchen Wortſpielen nicht den Schluß ziehen, daß die Suſanna nur in griechiſcher Sprache verfaßt ſein könne. Nur das kann man verlangen, daß ſich in der hebräiſchen Sprache ähnliche bilden laſſen. Das iſt aber in den ſemitiſchen, wie auch in andern Sprachen leicht [1]), und Welte hat l. c. 248 eine Reihe von Baumnamen angegeben, welche mit den Verbis des Zerſägens, Zertheilens u. ſ. w. zur Bildung derſelben benutzt werden können.

Solche ſind פַּקּוּעָה cucurbita sylvestris פָּקַע scindere.

	קְצִיעָה	cassia	קָצַע »
בְּרוֹת —	בְּרוֹשׁ	cyparissus	פָּרָה »
	אֱגוֹז	nux	גָּוַז »

جِيدَاىٌ ilex corcifera جُدِىَ secare.

ſeine Frau Eva (חַוָּה); denn ſie iſt die Mutter aller Lebenden geworden (כָּל־חַי). Die LXX gut: *καὶ ἐκάλεσεν Ἀδὰμ τὸ ὄνομα τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Ζωή, ὅτι μήτηρ πάντων τῶν ζώντων.*

1) Delitzſch (de Habacuci vita p. 102). »Ejusmodi paranomasias in linguis semiticis facillimas esse, arabica quoque Susannae versio ostendit. *Ergo nihil est argumentum inde petitum.*

Nachbildungen unſerer Paranomaſien finden ſich bei Hieronymus praef. in Dan. »Cujus rei intelligentiam nostris hanc possumus dare, ut v. g. dicamus, de arbore ilice dixisse eum, illico pereas, et a lentisco, in lentem te comminuat angelus, vel non lente pereas, aut lentus i. e. flexibilis ducaris ad mortem, sive aliud ad arboris nomen conveniens.« — Pererius z. d. St.; sub pruno — prunis ardentibus cremandus es; sub malo — venit jam tempus, ut digna sceleribus tuis mala supplicia accipias. — Cornelius a Lap. z. d. St.: sub malo — eas ergo in malam crucem; sub cedro caedat te ergo carnifex. Maldonatus: sub malo — malum tibi dabit . .; sub pruno — demittet te ad prunas aeternas. Luther: unter einer Linden — er wird dich finden; unter einer Eichen — er wird dich zeichen. —

خَىْوُعٌ ricinus — خَىَعَ findere.

קִדָּה cassia — קָדַד قَدَّ scindere.

Endlich tragen die fraglichen Wortspiele einige, wenngleich schwache Spuren ihrer orientalischen Herkunft noch an sich. Nach dem Text der LXX heißt es V. 55: *ὁ γὰρ ἄγγελος κυρίου σχίσει σου τὴν ψυχὴν σήμερον.* Das Verbum *σχίζειν*, spalten, paßt wenig zu *ψυχή*, da diese als Leben, Seele nicht gespalten werden kann und der Körper noch hinzu gedacht werden muß. *ψυχήν σου* steht aber als Uebersetzung von נַפְשְׁךָ nach hebräischem Sprachgebrauche für das Pronomen *σε*. Ebenso passen die Verba *σχίζειν* und *πρίζειν* nicht wohl zu dem geistigen Wesen des Engels, welcher die durch sie bezeichneten Handlungen vornehmen sollte, noch entspricht ihnen der Tod der Richter, mag er nun durch Steinigung oder durch Verbrennen herbeigeführt sein. Deßhalb ist Sanctius (Comm. in Dan. XIII. n. 49. 50.) auf die Vermuthung gekommen, daß jene Verba hier nicht in ihrer eigentlichen und nächsten Bedeutung gebraucht seien, sondern die allgemeinere „in schmerzlicher Weise hinrichten" hätten. Ego arbitror, hoc supplicio, quod sane acerbissimum est, per synecdochen acerbissimum quodquam supplicii genus significari. Eine allgemeinere Bedeutung haben manche Verba des Schneidens, Theilens u. s. w. im Hebräischen allerdings קָצָה, abschneiden, abhauen, wird Hab. 2, 10 in der Bedeutung von vertilgen gebraucht; פָּרַק einreißen, zerreißen, steht 1. Chron. 13, 11 von dem plötzlichen Tode Oza's; גָּזַר schneiden, theilen, heißt im Niphal aufgerieben, vertilgt werden; Klagel. 3, 54. Ez. 37, 11. In dieser allgemeinern Bedeutung sind die Verba *πρίζειν* und

σχίζειν an unſerer Stelle paſſend: aber es fragt ſich, ob ſie dieſelbe in der griechiſchen Sprache haben.

Es ſind demnach alle Argumente, welche man gegen die alte Anſicht vorgebracht, daß die Geſchichte der Suſanna urſprünglich hebräiſch verfaßt und dann in's Griechiſche überſetzt iſt, nicht hinreichend, ſie zu erſchüttern. Was gegen ſie zu ſprechen ſcheint, läßt ſich bei ihr recht gut und theilweiſe noch beſſer erklären, als wenn man annimmt, der griechiſche Text ſei der Urtext.

Es laſſen ſich aber für ſie noch einige Thatſachen anführen, welche bei der letztern Annahme unerklärt bleiben.

§. 5.

Poſitiver Beweis.

Zuerſt iſt hervorzuheben, daß ſich die Geſchichte der Suſanna nicht bloß in der Verſion der LXX, ſondern auch in der des Theodotion findet; auch Symmachus hatte ſie in der ſeinigen. Dieß beweiſen die kritiſchen Zeichen des Origenes, welche in dem Codex Chiſianus und der ſyriſch-hexaplariſchen Ueberſetzung des B. Daniel angemerkt ſind, ſowie die Anfangsbuchſtaben der Namen des Theodotion und Symmachus, welche in beiden am Anfange der Suſanna ſtehen. Man iſt darüber einig, daß Origines die Ueberſetzungen der beiden Männer citire, daß alſo unſere Erzählung ſich bei beiden gefunden habe. (Bugati, Daniel sec. LXX p. 156. Hahn, Daniel sec. LXX e cod. Chis. z. d. St. Fritzſche l. c. p. 132 f.)

Daß auch Aquila ſie aufgenommen habe, iſt unwahrſcheinlich. Zwar ſteht der Anfangsbuchſtabe ſeines Namens gleichfalls an der bezeichneten Stelle im Cod. Chis.; aber

nicht in der ſyriſchen Ueberſetzung, welche doch viel zuverläſſiger iſt. Von Origines (ep. ad Afric. n. 2.) wiſſen wir ferner, daß Aquila den erſten der Zuſätze z. B. Daniel, das Gebet des Azarias und den Hymnus der drei Jünglinge, nicht hatte; und es iſt daſelbſt angedeutet, daß auch die beiden andern Zuſätze, Suſanna und Bel und der Drache, bei ihm ſich nicht fanden. Origines ſagt l. c. *συνῆπτο δὲ ἐν τοῖς ἑβραϊκοῖς τὸ „καὶ οἱ ἄνδρες ἐκεῖνοι οἱ τρεῖς Σεδρὰχ, Μισὰχ, Ἀβεδναγὼ ἔπεσον εἰς μέσον τοῦ πυρός“ τὸ τε „ὁ βασιλεὺς Ναβουχοδονόσορ ἐθαύμασε καὶ ἀνέστη ἐν σπουδῇ καὶ ἀπεκρίθη καὶ εἶπε τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ“. Οὕτω γε Ἀκύλας δουλεύων τῇ ἑβραϊκῇ λέξει ἐκδέδωκεν εἰπών .... τὰ δὲ παρὰ ἡμῖν ἀντίγραφα ὧν καὶ τὰς λέξεις ἐξεθέμην, τὸ μὲν ἦν κατὰ τοὺς Ο′, τὸ δὲ ἕτερον κατὰ Θεοδοτίωνα· καὶ ὥσπερ παρ᾽ ἀμφοτέρους ἐκεῖτο τὸ περὶ τὴν Σωσάννα ὡς συ φῆς πλάσμα, καὶ αἱ τελευταῖαι ἐν τῷ Δανιὴλ περικοπαὶ, οὕτω καὶ ταῦτα ἐν ἔπεσιν, ὡς στοχασμῷ εἰπεῖν, τυγχάνοντα διακοσίοις καὶ πρός.* Aus dem letzten Satze ſcheint mir hervorzugehen, daß Origenes die Geſchichte der Suſanna bei Aquila ebenſowenig fand, als den erſten Zuſatz. Hätte er ſie bei ihm, dem *δουλεύων τῇ ἑβραϊκῇ λέξει* geſehen, ſo würde er ſicher nicht unterlaſſen haben, es als Argument gegen Afrikanus geltend zu machen.

Da nun Theodotion und Symmachus den Zweck verfolgten, eine treuere Ueberſetzung der heil. Schriften zu geben, als die der LXX war, ſo könnte man daraus, daß ſie die Suſanna aufgenommen haben, folgern, daß ſie dieſelbe, wie die übrigen Schriften in hebräiſcher Sprache vorfanden. Man kann dagegen nicht einwenden, was Fritzſche l. c. p. 173 in Betreff des B. Baruch ſagt: „daß es für eine hebräiſche Urſchrift nichts beweist, wenn im ſyriſch-

hexaplarischen Codex zu Mailand die Uebersetzung des Theodotion citirt wird, hat Eichhorn l. c. (Einleitung in die Apokryphen) p. 389 treffend bemerkt; es könnte ja wohl nur eine Ueberarbeitung des Griechischen sein". Um seine Bemerkung zu begründen, behauptet Eichhorn l. c., daß man von solchen hellenistischen Aufsätzen meist mehrere überarbeitete Texte besessen habe, und verweist dabei auf die Zusätze zum B. Daniel. Damit ist natürlich nichts bewiesen. Das ist eben die Frage, ob der Text derselben bei Theodotion eine Ueberarbeitung des von den LXX gegebenen ist.

Doch ist jener Schluß, soweit er auf der Version des Theodotion beruht, unsicher. Denn nach einer Notiz des Olympiodorus, welche Field in seiner Ausgabe der Hexapla p. 82 [1]) mittheilt, hat derselbe bisweilen Stücke aus der LXX beibehalten, welche er in dem hebräischen Texte nicht fand. Dieselbe Notiz bestätigt aber, daß Symmachus dagegen, wie Aquila, nur den letztern wiedergab. Da nun in seiner Bibelversion die Susanna stand, so ist die Annahme berechtigt, daß die Originalsprache derselben die hebräische ist.

Dafür sprechen noch entschiedener die zahlreichen Differenzen zwischen den beiden Texten der Susanna. Dieselben sind so zahlreich, daß, wollte man sie alle namhaft machen, man die Texte vollständig hersetzen müßte; und zwar betreffen sie nicht bloß den Ausdruck und die Darstellung, sondern auch die Sache, den Inhalt der Erzählung. Während nach Theodotion das Gericht im Hause des Joakim, des Mannes der Susanna gehalten wird, läßt der Alexandriner vermuthen, es sei auf einem öffentlichen Platze des

1) ἰστέον δὲ ὅτι μέχρι τοῦ „πρεσβύτερος καὶ πλήρης ἡμέρων" Ἀκύλας καὶ Σύμμαχος ἐλθόντες συνεπέραιναν τὸ βιβλίον ὡς δὴ τῷ ἑβραϊκῷ ἀκολουθοῦντες ὁ δὲ Θεοδοτίων συμπεράινει τοῖς Ο'.

Ortes geweſen; ferner begeben ſich nach letzterem die Richter nach gefaßtem Beſchluſſe, Suſanna zu verführen, ſogleich zu ihr, bringen ihr Begehren vor und abgewieſen entfernen ſie ſich alsbald wieder; es wird nichts von den Begleiterinnen der Frau, von ihrem Wunſche, ſich zu baden, ihrem Widerſtande, von der Drohung und Verläumdung ihrer Feinde erwähnt, während der erſtere ausführlich darüber berichtet. Bei der folgenden Gerichtsverhandlung ſagen nach dem Texte der LXX die Richter, der Mann, den ſie bei der Suſanna getroffen haben wollten, habe ſich das Geſicht verhüllt und ſich unkenntlich gemacht; nach dem Texte des Theodotion, ſie hätten ihn nicht feſthalten können; dort iſt es ein Engel, der dem Daniel eingibt, Suſanna zu retten; hier Gott ſelbſt. — Dort wirft ein Engel Feuer auf die Richter, um ſie zu tödten, hier werden ſie vom Volke hingerichtet. — Dort endlich ſchließt die Erzählung mit der Aufforderung, die jungen Leute in Iſrael zu ehren, weil ihnen Gott den Geiſt der Einſicht und Weisheit gebe; Theodotion hat ſtatt deſſen die Bemerkung, daß die Familie der Suſanna Gott für ihre Rettung gedankt habe, und daß Daniel von dieſem Tage an in großem Anſehen bei dem Volke geweſen ſei.

Dieſe Differenzen ſind nicht zu erklären bei der Annahme, daß der Text der LXX der Urtext, der des Theodotion eine Ueberarbeitung des erſtern ſei; denn ſie widerſprechen ganz und gar der Stellung, welche Theodotion zu den LXX einnahm. Wie aus den Reſten ſeiner Verſion, insbeſondere aus ſeiner Ueberſetzung des B. Daniel hervorgeht, wollte er nicht ſo ſehr eine ganz neue und ſelbſtſtändige Bibelüberſetzung liefern, als vielmehr die alte der LXX verbeſſern und mit dem Urtexte mehr in Einklang bringen. Daher folgte er ihr oft wörtlich, wo ſie dieſen getreu wie-

dergibt, und weicht da von ihr ab, wo sie denselben verläßt. Ein ähnliches Verhältniß läßt sich auch zwischen den beiden Texten unserer Erzählung nachweisen. Es kommen Phrasen und ganze Verse vor, die in beiden wörtlich übereinstimmen. Man vergleiche V. 5. 9. 10. 22. 23. 29—35. 41. 42—44. (LXX V. 35) 48. 52—60. Diese Uebereinstimmung ist auch allgemein anerkannt worden. Fritzsche l. c. 114 sagt: „Er (Theodotion) hat nichts gethan, als den Text der LXX überarbeitet. Wo ihm dieser in der Ordnung ist, gibt er die ipsissima verba, ändert etwa ein Wort, einen Ausdruck oder beschreibt mehr durch einen halben Vers und mehr. Wo er dagegen zu abgebrochen und unmotivirt erzählt, da verständlicht und motivirt er. Freilich erweitert er auch so und stellt die Sache anders; aber sobald er seinen Zweck erreicht hat, fällt er in seinen vorliegenden Text wörtlich zurück." Vgl. Berthold l. c. 1576. Eichhorn l. c. 435.

Wenn aber das Streben des Theodotion bei der Ueberarbeitung des Textes der LXX dahin gieng, denselben nur zu „verständlichen und motiviren", so ließen sich daraus wohl die formellen Aenderungen begreifen, obgleich in jenem die Darstellung öfters schöner und präciser ist als die seine: aber nicht die sachlichen, die Zusätze und Auslassungen. Bei seiner klar hervortretenden Absicht, den LXX wo möglich zu folgen, würde er diese sich nicht erlaubt haben, da ihm hier (bei der Annahme einer Ueberarbeitung) kein Correctiv zu Gebote stand, das dieselbe rechtfertigte, wie er ein solches bei der Uebersetzung des B. Daniel in dem Urtexte hatte.

Oder hatte er vielleicht die Absicht, durch diese Aenderungen der Erzählung den Anstrich einer Fabel zu benehmen? Eichhorn l. c. 459. Auch dann würden sie nicht erklärt. Denn das Fabelhafte, d. i. das Wunderbare der-

selben ist nach beiden Texten ziemlich gleich; nach beiden wird der junge Daniel wunderbar erleuchtet, daß er die Unschuld der Susanna erkennt; ja Theodotion stellt dieses und sein nachmaliges Auftreten insofern noch wunderbarer, also noch fabelhafter dar, als derselbe nach seinem Texte nicht bloß ein *νεώτερος ὤν* (LXX), sondern ein *παιδάριον νεώτερον* ist. Aber davon abgesehen, würde er die Geschichte der Susanna überhaupt in seine Version der hl. Schriften aufgenommen haben, wenn er geglaubt hätte, sie enthielte Unwahrscheinliches und Fabelhaftes, das er erst aus ihr entfernen müsse? Deßwegen gerade hatte er es unternommen, die hl. Schriften auf's Neue zu übersetzen, damit man genau wisse, was ihr ächter Inhalt, und was fremdartiger Zusatz sei. Und er selbst sollte ein Stück mit ihnen verbunden haben, welches er nicht im Urtexte fand, von dem er sogar geglaubt hätte, es sei eine fabelhafte Dichtung!

Der Widerspruch, in welchen er durch diese Aenderungen des Textes der LXX mit sich selbst kommen würde, ist denn auch die Veranlassung gewesen, daß einige Gelehrte gemeint haben, die Geschichte der Susanna sei von fremder Hand mit seiner Version verbunden worden. Berthold l. c. 1577. Vgl. auch Hävernick, Commentar zum Daniel LII [1]).

---

1) Hävernick l. c. in Betreff des Gebetes des Azarias ꝛc. „Merkwürdig ist es, daß auch in cap. 3 die apokryphischen Einschaltungen der LXX sich finden. Indeß ist es hier mehr als wahrscheinlich, daß diese durch spätere Umarbeitung und Verfälschung hinzugekommen sind. Zu Theodotions sonstigem Charakter passen diese Textesverstümmelungen durchaus nicht, und auch zu seinem Zwecke wären dergleichen Veränderungen höchst unpassend gewesen. Allein das Ganze erklärt sich sehr leicht, wenn man sich den Hergang der Sache so denkt. Da die LXX durch zu große Freiheiten, die sie sich bei unserm Buche (Daniel) erlaubt hatten, in der Kirche Anstoß gaben und namentlich für polemische

Aber auch dieſe Hypotheſe iſt falſch. Schon Origenes fand Suſanna in der Ueberſetzung des Theodotion, und da dieſer nur kurze Zeit vor ihm lebte, ſo würde er doch wohl erfahren haben, daß ſie nicht von ihm ſtammte. Eine Veranlaſſung zu einer Interpolation lag außerdem gar nicht vor, da noch im 3. Jahrh. die Verſion der LXX zum B. Daniel mit allen ihren Zuſätzen von der Kirche gebraucht wurde. Vgl. Delitzſch l. c. p. 29 f.

Es bleibt vielmehr nichts anderes übrig, als mit Delitzſch l. c. p. 30 zu bekennen: hanc ipsam partem (apocryphorum) versionis Theodotionis dignissimam esse; neque enim illa apocrypha ex textu *τῶν Ο'* tantummodo descripta, aut ne plagium appareret, interpolata sunt, sed *plane novam versionem assumta versione septuagintavirali ex hebraeo aramaeicove exemplari factam repraesentant.*

§. 6.

Verhältniß der beiden Texte zu einander.

Freilich ſtellt nun auch Delitzſch eine Hypotheſe auf, der wir unſere Zuſtimmung verſagen müſſen. Er meint nämlich, das Exemplar der Urſchrift, aus welcher Theodotion überſetzte, ſei von dem verſchieden geweſen, welches dem alexandriniſchen Ueberſetzer vorlag; es hätten alſo zwei ver-

---

Zwecke ſich als untauglich bewähren mußten, ſo griff man zu der Verſion des Theodotion. Da aber die Liebe zu den apokryphiſchen Schriften dem Geiſte einer entarteten Zeit immer mehr zuſagte, als jene Einfachheit, ſo war nichts gerathener, als die Uebertragung des Theodotion nochmals zu überarbeiten, wobei die alexandriniſche Verſion zu Grunde gelegt wurde."

ſchiedene Recenſionen der Erzählung exiſtirt [1]). Dieſe Annahme iſt zur Erklärung der Differenzen zwiſchen den beiden griechiſchen Texten, für welchen Zweck ſie gemacht iſt, nicht nothwendig; ihre Entſtehung läßt ſich recht gut aus der Art und Weiſe herleiten, in welcher die beiden Ueberſetzer das B. Daniel übertrugen. Man vergleiche nur Dan. cap. 3. 4. 5. 6 in der Verſion der LXX und in der des Theodotion. Die Verſchiedenheiten, welche zwiſchen den beiden Ueberſetzungen dieſer Abſchnitte vorhanden ſind, ſind weit bedeutender, als die zwiſchen den Texten unſerer Erzählung; und doch ſind beide nach derſelben Urſchrift angefertigt. Wie der Alexandriner hier dieſelbe umgeſtaltete, ſo konnte er auch mit der Urſchrift der Suſanna verfahren, während Theodotion ſich derſelben genau anſchloß, wie er es bei dem B. Daniel gethan hatte.

Um ſo mehr läßt ſich dieſes annehmen, als die Differenzen, welche zwiſchen der alexandriniſchen Ueberſetzung des B. Daniel und dem Urtexte (ſowie der Ueberſetzung des Theodotion) beſtehen, mit denen zwiſchen den beiden Texten der Suſanna manche Analogien aufweiſen. Der Verfaſſer der erſteren ließ ſich nämlich nicht von reiner Willkür leiten, ſondern verfolgte den Zweck, ſeinen Zeitgenoſſen das B. Daniel in einer Geſtalt darzubieten, daß es ihrem Geſchmacke zuſagte. Siehe Hävernick l. c. XLVI. Pusey, Daniel the prophet. London 1864. p. 376 f. [2]). Daher iſt ſeine

1) Delitzſch l. c. p. 30. Nam sine dubio exemplaris, unde LXX transtulerant, sicut fit in ejusmodi mythistoriis, variae extabant recensiones, et cum Theodotioni aliqua, quae a LXX discrepabat, ipsique perfectior et fide dignior videbatur, in manus venisset, hanc transtulit, ut τοὺς Ο′ in his quoque superaret et de loco pelleret.

2) Pusey l. c. „Das Griechiſche ſelbſt iſt an vielen Stellen reiner

Ueberſetzung in einem reineren, eleganteren Griechiſch geſchrieben, als die des Theodotion und die übrigen Theile der LXX; Hebräismen ſind vermieden und bisweilen ſogar moderne Ausdrücke gebraucht z. B. 1, 17. 20. Ungefähr daſſelbe Urtheil muß man auch über ſeinen Text von der Suſanna fällen: auch hier finden wir ein beſſeres Griechiſch, als in dem des Theodotion, wenige Hebräismen und einige Ausdrücke, deren Bedeutung und Gebrauch den ältern Juden unbekannt war, wie V. 37. *στάδιον*, Spielplatz. V. 56. *τὸ σπέρμα σου ὡς Σιδῶνος καὶ οὐχ ὡς Ἰούδα* cf. Mth. 11, 21 (Theod. *Σπέρμα Χαναὰν καὶ Ἰούδα.* cf. Ez. 16, 3.).

Was die mehr ſachlichen Aenderungen, Verſetzungen, Zuſätze, Auslaſſungen betrifft, ſo wird man bemerken, daß ſie hauptſächlich in der Ueberſetzung der geſchichtlichen Theile des B. Daniel vorkommen, während ſie bei den Partieen vermieden ſind, in welchen Gebete und Offenbarungen mitgetheilt werden. In ähnlicher Weiſe weichen auch die beiden Texte der Suſanna, eines geſchichtlichen Stückes, bei weitem mehr von einander ab, als die eines andern deuterokano-

---

und eleganter, als das irgend eines andern Theiles der Ueberſetzung der LXX. Der Ueberſetzer vermied Hebräismen, welche Theodotion in der Folge wieder aufnahm, und an einigen Stellen wählte er dafür klaſſiſch-griechiſche Ausdrücke. Um aber ſein Buch und ſein Volk den Leſern zu empfehlen, umſchrieb er in mannigfacher Weiſe den Text; in den hiſtoriſchen Theil flocht er mehr oder weniger umfangreiche Bemerkungen ein, von denen er dachte, daß ſie die Erzählung fließender und deutlicher machen, ihren Eindruck vergrößern oder Schwierigkeiten beſeitigen würden .... Auf der andern Seite ließ er (im Urtext befindliche) Bemerkungen aus oder änderte ſie, in der Meinung, daß ſie ſeinen Leſern mißfallen könnten .... Er machte große Zuſätze, faßte zuſammen, ſtellte um, wiederholte, je nachdem er glaubte, daß es gut ſein würde."

niſchen Zuſatzes, des Gebetes des Azarias und des Hymnus der drei Jünglinge. — Die Aenderungen, welche der alexandriniſche Ueberſetzer des B. Daniel vornahm, beſtehen häufig darin, daß er einiges ausließ oder zuſammenfaßte; insbeſondere that er es da, wo es ſich um Nebenſächliches handelte. So Dan. 3, 3; ſtatt die Namen der Beamten Nabuchodonoſors, die vorhin ſchon genannt waren, nochmals aufzuzählen, wie es im Urtexte geſchieht, ſagte er einfach *οἱ προγεγραμμένοι*; 4, 3—7 wird im Urtext erzählt, daß Nabuchodonoſor ſeine Traumdeuter habe kommen laſſen, damit ſie ihm einen Traum erklärten, es aber nicht vermocht hätten; nur Daniel ſei dazu im Stande geweſen. Er läßt dieſes ganz aus und berichtet nur V. 11, daß Daniel den Traum gedeutet habe. 5, 18—24 erklärt nach dem Urtexte Daniel dem Baltaſſar, daß Gott bereits ſeinen Vater Nabuchodonoſor wegen ſeines Hochmuths beſtraft und zum Thiere habe werden laſſen; trotzdem ſei er, ſein Sohn, nicht demüthig geworden und verachte Gott durch Profanation der heiligen Gefäſſe; nach der LXX ſagt er nur Letzteres.

Aus dieſem Streben, in Nebenſachen ſich kürzer zu faſſen, läßt es ſich bei unſerer Annahme, daß beide Ueberſetzer dieſelbe Urſchrift der Suſanna gebrauchten, erklären, daß der Alexandriner die erſten Verſe derſelben in einen einzigen (V. 7 ſeines Textes) zuſammengezogen hat und in der Darſtellung der Verſuchungsgeſchichte ſo außerordentlich kurz iſt. Wie aus dem Schluſſe ſeines Textes hervorgeht, ſah er den Hauptzweck der Erzählung darin, daß gezeigt werden ſollte, wie Daniel bereits in ſeiner Jugend den Geiſt der Einſicht und Weisheit, *πνεῦμα ἐπιστήμης καὶ συνέσεως*, beſeſſen habe. Vgl. 64 mit 42. Deßhalb mochte es ihm

überflüssig scheinen, das, was vor dem Auftreten desselben geschehen war, weitläufig zu berichten.

Außerdem habe ich noch auf zwei andere Punkte aufmerksam zu machen. Die Versuchung der Susanna ist, wie gesagt, in dem Texte der LXX mehr nur erwähnt, als beschrieben. Es ist merkwürdig, daß auch in ihrer Uebersetzung des B. Daniel alles geändert oder weggelassen ist, was an geschlechtlichen Umgang erinnert. Vgl. 5, 3. 9. 23. 6, 18. [1]). Ferner sind sie an manchen Stellen bestimmter, als der Urtext; es sind Zahlen und Zeitangaben gemacht, wo deren hier fehlen; unbestimmte und alte Namen sind durch neue und bestimmte ersetzt. Vgl. Dan. 3, 1; 4, 1; 6, 5. Die „sieben Zeiten", während welcher Nabuchodonosor wahnsinnig war, sind nach ihnen sieben Jahre 4, 27; der König des „Südens" wird König von „Aegypten" 11, 14. 25 u. v.; die „Kitier" „Römer" 11, 30; „das Land der Herrlichkeit" (d. i. Palästina) „mein Land" ἡ χώρα μου 11, 41 genannt. Auch ihr Text der Susanna ist gegenüber dem des Theodotion der bestimmtere: V. 30 wird in demselben die Zahl der Sclaven und Sclavinnen der Susanna genau angegeben; und nach V. 54. 58 stellt Daniel bei dem Verhöre der Richter seine Fragen genauer, als nach dem andern Texte [2]).

---

1) Hahn, Daniel sec. LXX zu 5, 2: Id tantum, neque casu quodam neque negligentia sola hanc omissionem effectam esse, videtur constare. Semper enim, ubi de feminis in hoc capite (V) et postea fit sermo, Alexandrini eas omittunt (v. 3. 23; 6, 19) et v. g. regina advocatur, ita ut praesentem eam fuisse in convivio, Alexandrini hac ipsa narratione videantur negare.

2) LXX. 54. νῦν οὖν ὑπὸ τί δένδρον καὶ ποταπῷ τοῦ παραδείσου τόπῳ ἑώρακας αὐτοὺς ὄντας σὺν ἑαυτοῖς; so auch V. 58. Theod.: ὑπὸ τί δένδρον εἶδες αὐτοὺς ὁμιλοῦντας ἀλλήλοις.

Aus dem Vorstehenden wird man ersehen haben, daß man nicht zwei verschiedene Recensionen der Urschrift anzunehmen braucht, um die zwischen den beiden griechischen Texten bestehenden Differenzen zu erklären; sie können recht wohl ihren Entstehungsgrund in dem verschiedenen Charakter der Uebersetzer haben. Dieser aber tritt in ihrer Version des B's Daniel zu Tage, das der eine mit großer Freiheit übertrug, während der andere es treu wiedergab.

Fassen wir die Resultate der bisherigen Untersuchung zusammen, so hat sich Folgendes ergeben:

1. Es läßt sich nicht beweisen, daß die Geschichte der Susanna in griechischer Sprache verfaßt worden sei; was dafür vorgebracht ist, widerspricht nicht der alten Ansicht, daß die vorliegenden griechischen Texte derselben Uebersetzungen einer verloren gegangenen Urschrift sind.

2. Diese Ansicht findet ihre Begründung darin, daß die Geschichte nicht bloß in der Version der LXX enthalten ist, sondern auch in die des Theodotion und Symmachus aufgenommen wurde, sowie in dem Umstande, daß die zwischen den beiden Texten derselben bestehenden Differenzen nur durch die Annahme eine genügende Erklärung finden, daß die Urheber derselben eine ihnen vorliegende Urschrift verschieden übersetzten.

3. Der Text des Theodotion ist der richtigere, weil er, wie dessen Uebersetzung des B's Daniel, dem Urtexte genauer folgt.

Die Kirche hat darum recht gehandelt, wenn sie diesem vor dem der LXX den Vorzug gab und ihn gebrauchte. Er wird auch bei den folgenden Untersuchungen über das Verhältniß der Susanna zum B. Daniel und ihre Glaubwürdigkeit zur Grundlage dienen.

(Schluß folgt.)

II.

Recensionen.

1.

Geschichte der Vulgata. Von Dr. **Franz Kaulen.** Mainz, Verlag von Kirchheim. 1868. VIII und 502 S. 4 fl. 24 kr.

In fünfzehn Abschnitten verschiedenen Umfangs ist vom Verfasser die Geschichte der Vulgata behandelt worden, als deren Anlaß, Zielpunkt und Endresultat demselben sich eine genügende Erklärung von der Authenticität jenes lateinischen Bibeltextes ergibt. Nur eine getreue geschichtliche Darstellung der Schicksale der Vulgata, unter welchen übrigens die Textgeschichte nicht in den Vordergrund gerückt ist, vermag uns über deren jetzige Stellung und Bedeutung in der Kirche Aufschluß zu geben, ihre Authenticität, die ihr zugesprochen worden ist, zu erklären und zu rechtfertigen und dadurch auch über das Verhältniß der Vulgata zu unserer Glaubenspflicht Aufschluß zu geben. In der Kirche selbst haben sich die allerverschiedensten Auffassungen von der Authenticität der Vulgata und von der Intention, welche die Kirche bei Verkündigung derselben gehabt hat, kund gegeben; deßhalb schien „inmitten solcher Verschiedenheit und

beim Mangel einer offiziellen Darlegung am besten die Betrachtung der geschichtlichen Zwischenstufen, welche die lateinische Bibelübersetzung bis zu ihrer feierlichen Sanktion durchlaufen hat, zum rechten Verständniß zu führen" (S. 10). Die Literatur, welche der zweite Abschnitt (S. 11 ff.) anführt, steht so ziemlich im umgekehrten Verhältniß zur Wichtigkeit und Schwierigkeit des Gegenstandes, da keine einzige der bisherigen Darstellungen das bedeutende Material in pragmatisch geschichtlicher Weise verarbeitet hat und die wichtigsten derselben nicht die Erforschung der Wahrheit, sondern die Vertheidigung einer vorgefaßten Ansicht sich angelegen sein ließen. Wenig Brauchbares liefern namentlich die ältern protestantischen Bearbeitungen, welche das Ansehen und den innern Werth der Vulgata gewöhnlich herabzusetzen suchten, wie Korthold de variis scripturae editionibus 1686, J. G. Carpzov (Critica sacra) und Andere, während Walton im apparatus biblicus, der den ersten Band der London. Polyglotte eröffnete, auch Hody in seiner bedeutenden Schrift: de bibliorum textibus originalibus der Uebersetzung des Hieronymus gerechter werden, wie nicht minder Rich. Simon in seinen beiden großen Einleitungswerken. Das bekannte Buch von Leander v. Eß: Pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata 1824 stellt Verf. sehr tief, im Ganzen gewiß mit Recht, da das Material durchgängig aus Hody herübergenommen und durch kirchenfeindliche Phrasen aufgepuzt ist. Nur ist nicht außer Betracht zu lassen, daß der Verfasser einer damals allgemeinen Zeitströmung in jenem Bereich der theologischen Wissenschaft zum Ausdruck verhalf und Niemand seinen Versuchen der Entwürdigung der kirchlich gültigen Bibel wie es scheint, ebenbürtigen Widerstand zu leisten vermochte. Nur ein sehr tiefer Stand der biblischen

Studien in der Kirche selbst konnte solche Versuche überhaupt hervorbringen. — Was den Namen des kirchlichen Bibeltextes betrifft, so hieß in der alten Kirche die Septuaginta, deren sie sich durchweg bediente, namentlich aber der verdorbene Text derselben Vulgata (κοινη im Unterschied von dem durch Origenes verbesserten, hexaplarischen Text), besonders bei Hieronymus, welcher aber auch die alte lateinische Uebersetzung (Augustins Itala) so nannte. Seit dem 13. Jahrhundert blieb der Name stehender Terminus seiner eigenen Uebersetzung, die seit dem 7. Jahrhundert in allgemeinen Gebrauch gekommen war. In seiner heutigen Bedeutung als offizieller Kirchenversion kommt der Name aus den Bestimmungen des Trienter Concils, welches in seiner vierten Sizung wiederholt auf die vetus et vulgata latina editio der h. Schrift hinweist. Bis dahin hatte der Name seit Gregor M. nur die Bedeutung von: gewöhnlich vorkommend, allgemein vorhanden und gebraucht, gehabt. — Der 4. Abschnitt, die Urgeschichte, erläutert den Inspirationsbegriff, der nicht als bloße Assistenz, wie von den Verfechtern der sog. inspiratio concomitans, sondern als positive Erleuchtung des Erkennenden oder Beleuchtung des Erkannten durch den h. Geist gefaßt wird. „Dabei fordert der Begriff der heil. Schrift die völlige Irrthumslosigkeit derselben in natürlichen sowohl als in übernatürlichen Dingen, und damit die Allgemeinheit der qualitativen Determination bei ihrer Abfassung. Dieß kann auch erfahrungsmäßig nicht entkräftet werden. Denn die Behauptung, daß die heiligen Schriftsteller bei ihrer Darstellung sich in natürlichen Dingen geirrt hätten, ist nicht zu beweisen, selbst nicht bei der jezigen Gestaltung der Bibel. Eine Unrichtigkeit ist nur dann zu beweisen, wenn auf der einen Seite die sonstwoher ermit-

telte Wahrheit, auf der andern die Abweichung davon unumstößlich feststeht. Das Zusammentreffen beider Momente aber läßt sich bei keiner Stelle in der h. Schrift beweisen. Indeß ist die Wahrheit der Irrthumslosigkeit bei den gedachten Mittheilungen oft nur als relative, nicht als absolute aufzufassen. Denn die h. Schrift dient neben der universellen Bestimmung, die sie hat, zunächst einem augenblicklichen, in Zeitbedürfnissen liegenden Zweck, welchem die absolute Richtigkeit natürlicher Mittheilungen öfters sogar Eintrag thun könnte, weil über viele natürliche Dinge, über welche eine vollkommene Gewißheit nie zu erreichen ist, es zu verschiedenen Zeiten verschiedene allgemein getheilte Ansichten gibt, denen eben um der allgemeinen Ueberzeugung willen der Charakter der Wahrheit beigelegt wird. Hätten nun die h. Schriften den zu ihrer Zeit allgemein als wahr geltenden Meinungen widersprochen, so würden sie dadurch in ihrer Glaubwürdigkeit beeinträchtigt worden sein. Es wird richtig sein, was S. 43 gesagt ist: „für alle natürlichen Mittheilungen der h. Schrift, bei welchen keine absolute Richtigkeit nachgewiesen werden kann, wird sich immer eine relative Wahrheit ergeben, und zwar eine solche, wie sie bei keinerlei Anschauung über den Thatbestand die Glaubwürdigkeit des Verfassers erschüttern kann." Es wäre dann aber einfach zu sagen, daß die Accommodation des Schreibenden in der Darstellung natürlicher Dinge, Erscheinungen, Ansichten und Auffassungen an das jeweilige Zeitbewußtsein im Geiste göttlicher Intention lag und den pädagogischen Absichten derselben vollkommen entsprach. Daß die Determination durch den h. Geist sich nicht auch auf die Form der heiligen Schriften erstreckte, ergibt sich auch dem Verfasser schon aus der seit dem Sündenfall natürlich gewor-

denen Unvollkommenheit jeglicher menschlichen Rede und Sprache, die nicht mehr im Stande ist, den wirklichen Inhalt in adäquater, congruenter Form darzustellen und für denselben Inhalt verschiedene Ausdrücke bietet, von denen jeder den wirklichen Inhalt nur theilweise, wie er dem Redenden erscheint, wiedergibt. Jede Sprache besitzt den sogenannten Sprachgeist, die innere Form als singuläres, constitutives Merkmal, das sich nicht in einer andern Sprache wiedergeben läßt. Wäre nun die Form des biblischen Ausdruckes buchstäblich von Gott eingegeben, so wäre das völlige Verständniß desselben einem großen Theil der Menschheit verwehrt, während es doch Gemeingut aller Menschen werden soll. Hierüber spricht sich schon S. Agobard gegen Fredegar c. 12 weit einsichtiger aus, als streng orthodox protestantische Theologen. Die Form des Bibeltextes war auch manchfaltigen Schwankungen unterworfen und ist uns jedenfalls nicht mehr ganz in der ursprünglich reinen Gestalt überliefert. Vom Inhalt aber kann dieß jedenfalls mit vollster Sicherheit angenommen werden. Dagegen irrt der Verfasser bestimmt, wenn er mit Geiger (Urschrift und Uebers.) annimmt, daß die alte Zeit, etwa bis gegen das zweite Jahrhundert nach Chr., den Bibeltext in Bezug auf Einzelheiten mit sehr geringer Sorgfalt behandelte, indem sie sich theils von ihren Voraussetzungen über den Inhalt leiten ließ, zu bestimmen, wie der Text lauten müsse, theils wo der Inhalt nicht wesentlich modificirt wurde, die Lesart dem Zufalle und dem bequemern Verständnisse überließ. Josephus und Philo sind älter als das zweite Jahrhundert und berichten das Entgegengesetzte als alte Ueberlieferung ihres Volkes. Somit werden auch nicht wie V. meinte, (S. 72) die vielen ängstlichen Vorschriften im Talmud,

wodurch bei Abſchrift der Bibel den möglichen Verwechslungen vorgebeugt werden ſoll, deßhalb feſtgeſtellt worden ſein, weil man die traurigſten Erfahrungen mit dem Bibeltext gemacht hatte, ſondern weil ſie der herkömmlichen, gewiſſenhaften Behandlungsweiſe deſſelben entſprachen. — Im 5. Abſchnitte, der Vorgeſchichte, wird vom Verhältniß von Inhalt und Form, ſowie dem Zwecke einer Ueberſetzung, die nach demſelben verſchieden ausfallen muß, gehandelt. Die Kirche, welche nicht zur Beurtheilung natürlicher Erkenntniſſe, wohl aber der Glaubens- und Sittenlehren berufen iſt, richtet beim Gebrauch von Bibelüberſetzungen vor Allem ihr Augenmerk auf die relative, d. h. ihrem angegebenen höchſten Zweck entſprechende Richtigkeit des Inhaltes, und es darf ſonach geſagt werden (S. 90), daß ſie für ihre Zwecke ſich einer Ueberſetzung bedienen kann, welche für manche andere ungenügend und verwerflich ſein würde. So hatte ſchon die Synagoge in der Herſtellung der Septuaginta und der Targums gehandelt, welche offiziellen Urſprungs und Charakters waren. Sie hat, nachdem das Hebräiſche mehr und mehr aufgehört, Volksſprache zu ſein, die Mittheilung der bibliſchen Offenbarung durch Ueberſetzungen für ebenſo geeignet gehalten, wie durch die Originale, hat alles was bloß durch die hebräiſche Sprachform ausgedrückt werden kann und in der Ueberſetzung nicht zu erreichen iſt, für unweſentlich erachtet und gleichmüthig ertragen, daß in jenen Ueberſetzungen ſich in Folge von Unkenntniß, Mißverſtändniß, Freiheit und Willkühr gar Vieles findet, was von einer treuen oder wörtlichen Uebertragung ſehr verſchieden iſt. Als göttliche Heilsanſtalt hat die Synagoge ſich rückſichtlich der heil. Schrift nur die Aufgabe zugetraut, über getreue Erhaltung und Mittheilung des geoffenbarten Inhaltes zu

wachen, und kein Bedenken getragen, jene Ueberſetzungen der h. Schrift mit allen ihren Mängeln zum offiziellen Gebrauch zu verwenden. Ganz ſo kam es ſpäter auch der Kirche vorzugsweiſe nur darauf an, die h. Schrift in einer Allen zugänglichen Form zu beſizen. Daher wurde das Alte Teſtament in derſelben zunächſt in der Septuaginta verbreitet, von welcher die Chriſten verſichert waren, daß die Wahrheiten der Glaubens- und Sittenlehre in ihr unangetaſtet überliefert werden. Selbſt Auguſtin theilte ja noch die ſchon früh in der Kirche aufgekommene Meinung, daß die Septuag. unter dem beſondern Beiſtande des h. Geiſtes entſtanden ſei. Origenes aber war bei ſeinen bibliſchen Arbeiten nur darauf bedacht, die corrupte Textform der Septuag. aus ihr ſelbſt, nach alten guten Handſchriften, zu verbeſſern, und ſie blieb bei dem einmal in der Kirche gewonnenen Anſehen im Morgenland der authentiſche Bibeltext, aus welchem daher auch, und nicht aus dem hebräiſchen Originaltext, im 2. Jahrhundert eine koptiſche, im vierten eine äthiopiſche, im fünften eine armeniſche, im ſechsten eine georgiſche Kirchenüberſetzung genommen wurde. Der 6. Abſchnitt (S. 107 ff.) behandelt die Itala. Schon ſehr frühzeitig mußte mit Bildung der erſten Chriſtengemeinden in Italien das Bedürfniß einer lateiniſchen Bibel erwachen, da gerade unter den niedern Volksſchichten, die zuerſt dem Chriſtenthum ſich zuwandten, das Griechiſche ſo gut wie gar nicht bekannt war. Die Liturgie zu Rom iſt auch nach Allem noch zu den Zeiten des h. Petrus in lateiniſcher Sprache gehalten worden, und enthielt Vieles aus der heil. Schrift, namentlich den Pſalmen. Wir pflichten bei, wenn der Verfaſſer die alte lateiniſche Bibelüberſetzung nicht in Nordafrika, wo die Zeit von Gründung chriſtlicher

Gemeinden bis auf Tertullian zu kurz hiefür ist, entstanden, sondern dorthin aus Italien, wo das größte und früheste Bedürfniß einer solchen Uebersetzung sein mußte, verpflanzt sein läßt. In Italien begann man aber nach Augustin schon primis fidei temporibus die heil. Schriften zu übersetzen. Ebenso nehmen wir an, daß die betreffenden Worte Augustins und Anderer nicht von einer ursprünglichen latein. Uebersetzung, welche sodann vielfach umgestaltet worden wäre, zu verstehen sind, sondern von einer großen Zahl von Uebersetzern, obgleich die wenigsten z. B. sämmtliche Schriften des alten Testamentes übertragen haben werden, und es auch an Ueberarbeitungen des einen und anderen Uebersetzungstextes nicht gefehlt haben mag. Die numerositas interpretum Augustins ist daher nicht von bloßer Ueberarbeitung ein und derselben Uebersetzung zu verstehen, da interpretari in diesem Sinne bei ihm wohl überhaupt nicht nachzuweisen sein wird. Weitere Zeugnisse aus Hieronymus, Hilarius Pict. und Agobard (S. 123 f.) bestätigen diese Auffassung der Worte Augustins von einer großen Zahl selbstständiger Uebersetzer. Aber die von ihm besonders empfohlene italische Uebersetzung erstreckte sich wohl über die ganze heilige Schrift, obgleich noch ungewiß bleibt, daß sie ganz aus der Feder eines einzigen Uebersetzers geflossen sei. Was jetzt übrigens Itala genannt wird, ist nicht ein einziger, bestimmter Text, welchen der h. Augustin darunter verstand, sondern eine lateinische Bibel, die aus Stücken verschiedener Uebersetzungen besteht und bei einzelnen Büchern sogar mehrere parallel laufende Texte umfaßt. Jedenfalls aber müssen die meisten der noch vorhandenen altlateinischen Bibelstücke der Augustin'schen Itala angehören, da sie die größte Verbreitung gefunden, und sich über die andern

Ueberſetzungen im Abendland hinaufgearbeitet hatte. Auch die zum Theil merkwürdige Sprache, das Vulgärlatein, die grammatiſche und ſyntaktiſche Beſchaffenheit weiſen die Itala in das höchſte chriſtliche Alterthum, theilweiſe wohl noch in das erſte chriſtliche Jahrhundert. — Der 7. Abſchnitt ſchildert die Thätigkeit des h. Hieronymus als Herausgebers einer verbeſſerten Itala und Ueberſetzers des A. T. aus dem Hebräiſchen; im achten (die alte und neue Ueberſetzung) wird die allmählige Aufnahme der von damaligen Zionswächtern anfangs ſo heftig angefeindeten neuen Ueberſetzung, welche die Vulgata der katholiſchen Kirche des Abendlandes werden ſollte, nachgewieſen. Die Ueberſetzung verdient gewiß das ihr geſpendete Lob als eine der ausgezeichnetſten Arbeiten des chriſtlichen Alterthums, obwohl nicht verſchwiegen werden darf, daß ihr Urheber zuweilen ſehr eilfertig arbeitete (Tobias überſetzte er an einem Tag, die drei ſalomoniſchen Schriften an drei Tagen), ſich hie und da von ſeinen rabbiniſchen Lehrern und rabbiniſcher Tradition abhängig machte, den Text auch falſch verſtand oder mit meſſianiſcher Deutung überſetzte, wo das Original eine ſolche nicht zuläßt, Eigennamen appellativiſch wiedergab, Erläuterungen und Zuſäze anbrachte, den Ausdruck bald claſſiſch rundete, bald Hebraismen zuließ, und der Septuag., auch der Itala öfters gegen ſein beſſeres Wiſſen folgte. Nur auf dem Wege kirchlicher Praxis, nicht auf dem der kirchlichen Geſezgebung, wie man im Mittelalter und noch ſpäter häufig annahm, iſt die alte Itala durch die Verſion des Hieronymus verdrängt worden. Denn da in weſentlichen Beſtandtheilen der Liturgien die Itala ſich fortwährend erhalten hat, ſo entnimmt man daraus, daß die Kirche nicht von ihrer Autorität, ſondern vom Ermeſſen der einzelnen Biſchöfe die

Vertauſchung der alten mit der neuen Verſion abhängig machen wollte. Auch daraus ergibt ſich dieß, weil neuteſtam. Handſchriften aus dem 7. und 8. Jahrhundert den alten Italatext mit dem von Hieronymus revidirten ſtellenweiſe abwechſeln laſſen, und ein altteſtam. Codex des 8. Jahrh. die Ueberſetzung des Hieronymus nicht bloß vielfach mit den Lesarten der Itala verſetzt, ſondern auch ganze Verſe und Abſchnitte aus der Itala an Stelle des andern Textes eingeſchoben hat (Vercellone in dissert. academ. p. 16 ff.). Eine ſpaniſche Handſchrift des 9. Jahrh. hat auf dem Rande des neuen Vulgatatextes eine Menge Stellen und Abſchnitte aus der Itala, nach allem gleichzeitig mit dem Texte ſelbſt niedergeſchrieben: noch damals alſo konnte man ſich nur ſchwer von der alten Ueberſetzung losmachen. Ebenſo beruhen die Ueberſetzungen in die Landesſprachen, welche vom 10. bis 12. Jahrh. angefertigt wurden, zum großen Theil auf der ältern Textgeſtaltung, z. B. die angelſächſiſche Verſion, die Pſalmenüberſetzung Notkers auf dem psalterium Romanum. — Die neue Ueberſetzung war aber bald durch die Sorgloſigkeit der zahlloſen Abſchreiber, welchen häufig auch unwillkührlich Ausdrücke der Itala in die Feder kamen, ebenſo gründlich verdorben, wie früher die Itala, fand jedoch ſchon frühzeitig eifrige Vorſorge hiergegen. Kaum genug iſt das Verdienſt Caſſiodors nach dieſer Seite zu würdigen. Er hatte (S. 225 f.) den Mönchen ſeines Kloſters eine Bibliothek eingerichtet, welche neben Septuaginta und revidirter Itala auch die neue Verſion enthielt, gab in de institutione divin. liter. die genaueſten Vorſchriften zu Reinerhaltung der Texte und hatte ſelbſt mit Hülfe einiger Freunde den Pſalter, die Propheten, und die Apoſtelbriefe nach der Reviſion und Ueberſetzung des Hiero-

nymus mühsam aus alten Handschriften verbessert und den so gewonnenen Text den Seinigen als Musterexemplar hinterlassen. Sein Hauptgrundsaz war: aus keinem Grunde, weder der Grammatik, noch des bessern Stiles oder Verständnisses dürfe das Geringste an der durch die Handschriften bezeugten ursprünglichen Form geändert werden. Cassiodors Bemühungen blieben aber im Ganzen erfolglos, wie die in der nämlichen Richtung thätigen Alcuins und der mittelalterlichen biblischen Correktorien, von welchem ohnehin nur wenige ihrem Zweck genügten. Dennoch haben sie größern Werth für unsere Zeit, weil sie in vielen Bemerkungen die Lesarten uralter Bibelhandschriften bieten, die jetzt längst verloren sind. Das bedeutendste derselben, im 14. und 15. Jahrh. an der Sorbonne zu Paris aufbewahrt, dessen gesammelte kritische Bemerkungen sich noch auf den Bibliotheken zu Paris, Wien, Rom befinden, zeugt von sehr bedeutender Erudition des Verfassers, und eben so richtigem Urtheil in Anwendung derselben und verdient die Anerkennung, welche R. Bacon ihm zu Theil werden ließ. Er berichtet in einem Schreiben von 1267, daß ein Gelehrter lebe, der theils wegen eminenter Sprachkenntnisse, theils wegen vierzigjähriger Beschäftigung mit der h. Schrift das geeignetste Mittel bilde, um eine verläßliche Textesrecension der lateinischen Bibel herzustellen. Schon Vercellone hat vermuthet, daß dieser Anonymus jenes noch vorhandene Correktorium verfaßt habe, das alles Material in sich vereinigt, welches die Bildung damaliger Zeit liefern konnte. Im Ganzen aber mehrten die Correktorien die Verwirrung und Verderbniß in der lateinischen Bibel. Wie es hierin stand, bezeugt ein Schreiben Baco's an Clemens IV., in welchem es heißt (p. 267): „Die große Masse der Theo-

logen weiß nicht, daß die gebräuchliche Ueberſetzung von Hieronymus iſt; viele läugnen es direkt. Noch Andere wiſſen gar nicht, welcher Ueberſetzung ſie folgen ſollen: ſo iſt es denn natürlich, daß Jeder das eine für das andere ſetzt, das Uneigentliche für das Eigentliche, das Falſche fürs Wahre. Auch mengen ſich diejenigen, welche ſich einen Ueberſetzungstext zuſammenſtellen, denſelben ganz nach Belieben, denn ſie berufen ſich darauf, es ſei die gebräuchliche Form der Bibel aus mancherlei Ueberſetzungen zuſammengetragen. Deßwegen ſchreiben ſie alle, was ihnen beliebt, und mengen und ändern, was ſie nicht verſtehen" (u. ſ. w.). Man hielt nämlich die Verſchiedenheit der Bibeltexte für zu groß, als daß ſie bloß in dem Verfahren der Abſchreiber ihren Grund haben könnte, und verfiel deßhalb auf den Gedanken an eine Mehrheit urſprünglicher Uebertragungen, was noch im 16. Jahrh. mit wiſſenſchaftlichen Gründen widerlegt werden mußte. Später vermuthete man, daß die Vulgata theils aus der Ueberſetzung des Hieronymus, theils aus der Itala zuſammengefloſſen ſei. — Nach der Schilderung der Schickſale des gedruckten Textes und der hiedurch zunächſt noch geſteigerten Verwirrung, ſowie der Aufzählung und Beurtheilung der im 16. Jahrh. angefertigten neuen lateiniſchen Ueberſetzungen kommt S. 379 ff. der Verf. auf das Concil zu Trient zu ſprechen. Es waren damals alle Verſuche, in wiſſenſchaftlicher Weiſe einen lateiniſchen autoritativen Bibeltext herzuſtellen, erſchöpft: die vorhandene, aus dem Alterthum überlieferte Vulgata behauptete vor dem Forum der kirchlichen Wiſſenſchaft nur noch literariſchen Werth. Die Mängel und Verſchiedenheiten derſelben wurden von Seite der Reformatoren zu Ungunſten kirchlicher Glaubensſätze betont und die behauptete

Sufficienz der Schrift, ein Vehikel für religiösen Subjektivismus, mußte gegen die Verderbnisse, denen die Vulgata mehr und mehr ausgesetzt worden war, und gegen die Menge von Varianten, welche nach der Ansicht Mancher die Herstellung eines irgend genügenden Textes in Frage zu stellen schienen, noch bedenklicher machen. Nur für die Praxis der Kirche galt die Vulgata noch in hergebrachter Weise, indem sie zum Theil in deren Liturgie übergegangen war. Da nun durch die Bemühungen der Kritik seit Ende des 15. bis gegen Mitte des 16. Jahrhunderts sich herausgestellt hatte, daß trotz der Verunstaltungen der Kirchenübersetzung dennoch der größte Theil ihres überlieferten Textes von Schreibfehlern und sonstigen Varietäten unerreicht geblieben war und, was noch wichtiger, in keinem Punkte, auf den die Kirche oder die Theologie Gewicht zu legen hatte, eine wesentliche Verschiedenheit sich zeigte, so hatte die Kirche Berechtigung und Mittel zur Hand, auch den Anforderungen der theologischen Wissenschaft gegenüber das normative Ansehen der Vulgata wieder zu Ehren zu bringen. Sie that das, sobald sie in die Lage kam, sich über Werth und Bedeutung der Schrift als solcher auszusprechen, in der bekannten Erklärung in der vierten Sizung des Concils zu Trient am 8. April 1546. Derselben waren sehr erregte Commissions-Berathungen vorausgegangen, in welchen selbst die Ansicht, daß die alte Uebersetzung des Hieronymus fast völlig depravirt und unbrauchbar geworden sei, Vertreter fand. Es ist hier nicht näher auf die gelungene Vertheidigung des Wortlauts des Concilbeschlusses einzugehen; indeß ist nur mit großer Einschränkung zu verstehen, wenn S. 415 Anm. gesagt wird, daß die Ansicht, das Dekret könne auch darauf beruhen, weil distributiv genommen

die Vulgata an allen einzelnen Stellen das Rechte habe, und da wo die Grundtexte anders lauten, dieſe ihrer urſprünglichen Geſtalt entfremdet ſeien, durch die Leiſtungen neuerer Critiker eine wiſſenſchaftliche Stütze erhalten habe, indem Thenius in ſeinem Commentar zu den Büchern Samuels den Text nach der Vulgata geändert habe. Thenius ändert dort durchgängig nach der Septuaginta und nur ſubſidiär nach der Vulgata, allein ſchon der größte Theil ſeiner Aenderungen nach dem Griechiſchen beruht auf Voreingenommenheit und Willkühr, und kann gegen die hergebrachte Autorität des hebräiſchen Textes nicht in Betracht kommen. Dabei iſt nicht zu läugnen, daß die Vulgata ſehr oft die alte Geſtalt des Bibelwortes beſſer bewahrt hat, als der hebräiſche oder griechiſche Text, der jetzt als Original gilt; aber ebenſo klar iſt für jeden Unbefangenen, daß das Gegentheil ungleich häufiger ſtattfindet. Jene Annahme iſt daher wiſſenſchaftlich nicht zu ſtüzen, und ſoweit ſie von ältern Theologen vertreten wurde, iſt dieß auch niemals verſucht worden; daher wird man ſich für die innere Richtigkeit des Dekretes dabei beruhigen müſſen, daß die Vulgata im Ganzen genommen keine Offenbarungslehren enthält, welche nicht auch die urſprünglichen Texte enthielten. Dieſe Annahme iſt wohlbegründet und gegen alle Anfechtungen haltbar. Die ergänzende Beſtimmung des Dekretes: ut posthac S. scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio, quam emendatissime imprimatur, bezog ſich nicht bloß auf die Vulgata, ſondern auch auf den hebräiſchen und griechiſchen Bibeltext, denn auch dieſen beabſichtigte das Concil herausgeben zu laſſen (Vercell. Diss. acad.). Die Beſtimmung darf auch nicht, wie gewöhnlich geſchieht, in dem engern Sinn verſtanden werden, es ſei von Seite des Concils

oder der Kirche der Beschluß gefaßt worden, correkte Ausgaben der h. Schrift zu veranstalten. Ein solcher Beschluß war zwar in den Generalcongregationen vor der Sizung angeregt und auch alsbald formulirt worden, aber die darauf erfolgte allgemeinere Form des offiziellen Dekretes läßt die Absicht vermuthen, dem Beschluß einen allgemeinern Charakter zu geben. Obgleich daher schon auf dem Concil selbst, um den Gegnern den Vorwurf eines ohne Kenntniß der Sachlage gemachten Beschlusses abzuschneiden, Schritte geschahen, um eine neue purgirte Ausgabe der Vulgata herzustellen, so schloß jene Verordnung doch die allgemeine Forderung ein, bei Drucken der Bibel überhaupt die höchste kritische und technische Sorgfalt anzuwenden. In diesem allgemein verpflichtenden Sinn ist die Bestimmung sogleich von der unter Gregor XIV. zur Herausgabe der Vulgata ernannten Commission verstanden worden: praecepit s. concilium Tridentinum, ut in edendis imprimendisque sacris bibliis diligentia quantacunque adhiberi possit, adhibeatur u. s. w. — Paul III. kann umsichtige Sorgfalt gerade für diesen Theil der Arbeiten des Concils nicht abgesprochen werden. Er zögerte Anfangs, den fraglichen beiden Dekreten die zu ihrer Gültigkeit nothwendige Genehmigung zu ertheilen, und ließ durch den Staatssecretär Farnese den Legaten auf dem Concil Bedenklichkeiten darüber äußern, daß die Vulgata einfach als authentisch erklärt worden sei, ohne daß von einer Revision oder Verbesserung derselben gesprochen werde (dem Concil lag allerdings eine solche noch nicht vor, und dem Papst, scheint es, hätte eine Erklärung des Concils auf Grund einer vollzogenen Revision besser gefallen); sei es doch offenbar, daß sie manche Irrthümer enthalte, die nicht füglich den Buchdruckern zu-

geſchrieben werden könnten. Gleichzeitig ſchrieb Card. Sirlet, und empfahl nochmals den Vorſchlag, daß eine Commiſſion ernannt werde, welche den hebräiſchen, griechiſchen und lateiniſchen Bibeltext zugleich der Reviſion unterzöge und auch von den beiden erſten, als nicht zu entbehrenden Texten offizielle, von der Synode gutzuheißende Ausgaben redigirte. Er müſſe das wiederholen, weil die Beſtimmung des Concils, ut editio vetus et vulgata pro authentica habeatur, vielfach Anſtoß errege und als nicht der Sache entſprechend bezeichnet werde. Die Aufklärungen der Legaten nach Rom, welche darauf hinausliefen, man ſchädige durch ſolche Anklagen gegen die Vulgata die Autorität der Kirche, in welcher ſie ſo lange unbeſtritten gegolten, wollten lange nicht verfangen. Es ſchien den römiſchen Gelehrten unmöglich, daß man an der Vulgata diejenigen Stellen intakt ließe, welche vom Griechiſchen oder Hebräiſchen abweichen; dieß würde aber der Fall ſein, wenn man ſich auf bloße Correktur der durch Verſehen in den Text gekommenen Fehler beſchränken wolle. Der Verf. ſtellt ſich bei dieſer Meinungsverſchiedenheit entſchieden auf Seite des Concils gegen Papſt, Cardinäle und römiſche Theologen, welche „in dieſem Fall der liberalern Zeitſtrömung Rechnung trugen", anerkennt aber, daß nur eine allſeitige Beleuchtung des Gegenſtandes denſelben zu genügender Klarheit bringen konnte und die gepflogenen Discuſſionen der beſte Beweis ſind, wie frei die Entſcheidungen auf dem Concil waren. Indeß darf es doch nicht gerade Wunder nehmen, daß das Dekret auf ſolche Hinderniſſe ſtieß. Denn jene liberalere Zeitſtrömung hatte ihre relative Berechtigung und wird ſie in Bezug auf den fraglichen Gegenſtand immer behalten. Das Concil hat ohne Zweifel Recht

gethan, die Version des Hieronymus für authentisch in Sachen des Glaubens und der Sittenlehre zu erklären; die Vergangenheit der Kirche, die längst in derselben erprobte Beschaffenheit der gleichsam nur in ihren Außenwerken deteriorirten Uebersetzung, das dringende Bedürfniß der Gegenwart führte darauf, und die folgenden Jahrhunderte haben den Beschluß keineswegs Lügen gestraft; aber das schon lange geweckte, immer allgemeiner getheilte Verlangen urtheilsfähiger Kreise, eine Menge Discrepanzen der Vulgata mit den Grundtexten, wobei jene im Nachtheil stand, gehoben zu sehen, ein Verlangen, das am Mittelpunkt der Kirche zu vollem Ausdruck gelangte, ist in sich berechtigt und wird auch durch den triftigsten Nachweis, daß es bei der Kirchenbibel sich lediglich um richtige Wiedergabe all dessen handelt, was Glaubens- und Sittenlehren enthält oder mit solchen wesentlich zusammenhängt, nicht gestillt werden können. Der Umstand, daß viele Theile der Bibel in die kirchliche Liturgie übergegangen und feste Bestandtheile derselben geworden sind, beansprucht bloß möglichst schonende Rücksichtnahme auf solche Bestandtheile, schließt aber nicht jeglichen, im Auftrag der Kirche etwa einmal zu unternehmenden Versuch einer Verbesserung der Vulgata mit Berücksichtigung sämmtlicher kritischer Hilfsmittel, also vor allem auch der Grundtexte, aus, welche das Concil selbst kritisch bearbeiten und herausgeben zu lassen im Sinn gehabt hatte.

Die Bestimmung des Concils über die Vulgata fand innerhalb der Kirche selbst eine sehr verschiedenartige Aufnahme und rief namentlich in Spanien die heftigsten Controversen hervor (Mariana pro edit. Vulg. praef.: nescio an ulla disputatio inter theologos, in Hispania prae-

sertim, majore animorum motu et ardore agitata sit odioque partium magis implacabili, usque eo, ut a probris et contumeliis, quibus se mutuo foedabant, ad tribunalia ventum sit: atque quae pars sibi magis confidebat (die Generalpächter der Orthodoxie) adversarios de religione postulatos gravissime exercuit, quasi impios, superbos, arrogantes, qui divinorum librorum auctoritatem atque vulgatae interpretationis fidem audacter elevarent) S. 428. Anm. Es lief auch hier viel trübes Waſſer von beiden Seiten zuſammen: hier gieng man in der Unklarheit ſoweit, den Begriff authentiſch dem der Inſpiration gleichzuſtellen und die Vulgata für ein unmittelbares Werk des hl. Geiſtes auszugeben, und forderte dadurch die Gegner deſto mehr auf, das Dekret als illiberal und retrograd zu verhöhnen.

In Rom, wo man das Vorhaben des Concils, eine neue Ausgabe der Vulgata zu bearbeiten, alsbald adoptirt hatte, wurden ſeit 1546 die Vorarbeiten hiefür fortgeführt, indem man zunächſt über die Methode der Textverbeſſerung ſich berieth. Pius IV. ernannte, wahrſcheinlich noch 1560, hiefür eine Commiſſion, deren wiſſenſchaftlich thätigſtes Mitglied der ſpätere Cardinal Sirlet war. Paul Manutius war ſchon nach Rom berufen, um die Drucklegung zu leiten, als dieſe auf Antrag der Commiſſion aufgeſchoben wurde, die ihre Reviſionsarbeiten noch nicht reif erachtete. Auch unter Pius V. blieb die Commiſſion thätig: in jeder Sitzung verhandelte man über die Varianten und die an dieſe ſich ſchließenden Zweifel; jeder Conſultor brachte ſeine Gründe für und gegen vor und ſchließlich ſetzte man die Lesart durch Stimmenmehrheit feſt. Unter Gregor XIII. wurde auf den Vorſchlag Cardinal Peretto's (ſpäter Sixt V.) erſt eine

kritiſche Ausgabe der Septuaginta veranſtaltet. Bis zu deren Erſcheinen 1587 blieb die directe Beſchäftigung mit der Vulgata ſiſtirt. Sixt V aber bot Allem auf, um die beſten Handſchriften für die Vulgatacommiſſion herbeizuſchaffen. Die einzuhaltenden Grundſätze gab der Papſt ſelbſt an. Man ſollte ſtreben, dem Texte, qualis primo ab ipsius interpretis manu stiloque prodierat, ſo nahe zu kommen als es moraliſch möglich ſei. Die Feſtſtellung der Lesart ſollte mit Rückſicht auf Alter und Genauigkeit der Handſchriften, ſodann der Drucke erfolgen. In zweiter Linie ſollten die Citate der Väter und älteſten Ausleger beigezogen werden. Bekam man auch dadurch noch keine Sicherheit, ſo war der hebräiſche und griechiſche Text zu befragen, jedoch nicht, um danach zu ändern, ſondern blos, um dadurch Aufſchluß über Bedeutung und Entſtehung der vorhandenen Lesarten zu bekommen. Ferner ſollten alle Einſchiebſel entfernt werden, der Text zuletzt endgültig feſtgeſtellt und jede Beifügung von Varianten am Rande unterlaſſen werden. Zur Grundlage nahm man die Plantinianiſche Ausgabe von 1583. Nach zwei Jahren, gegen Anfang von 1589 wurde der corrigirte Text dem Papſt übergeben, welcher ihn eigenhändig revidirte, aber ohne auf die Vorſtellungen der Commiſſion zu hören, die ſtreitig gebliebenen Stellen endgültig feſtſetzte und ſelbſt viele der ſchon entſchiedenen Lesarten änderte. Ebenſo revidirte er ſämmtliche Correkturbogen. Juli 1590 war die Ausgabe fertig. Leider hatte der ſehr lobenswerthe Eifer des Papſtes für dieſelbe übers Ziel geſchoſſen. „Er hat die eigentliche Kritik des Textes ſelbſt ausgeübt. Eine ſolche Arbeit nun erfordert einen hohen Grad wiſſenſchaftlicher Fähigkeit und Erfahrung. Daß der Papſt aber ſtatt auf ſolche Befähigung vielmehr auf die dem Nachfolger Petri

verheißene Untrüglichkeit im Glauben recurrirt (in der der Ausgabe vorgedruckten Bulle), iſt der Sachlage durchaus nicht entſprechend. Die Gewißheit nämlich, daß dieſe oder jene Lesart dem urſprünglichen Texte angehört, iſt eine rein hiſtoriſche Wahrheit, deren Ermittelung nicht durch übernatürlichen Gnadenbeiſtand, ſondern durch Anwendung menſchlicher Kräfte geſchieht. Dieß iſt um ſo gewiſſer, weil der Papſt ſelbſt erklärt, daß bei all den verſchiedenen Lesarten, zwiſchen denen die Wahl vorzunehmen war, nichts den Glauben oder die Sitten Berührendes vorfindlich war. Indem alſo Sixtus ſich auf ein Gebiet begab, das der Competenz des Kirchenoberhauptes nicht unterſtand, ſetzte er ſich gewiß der Gefahr aus, zu irren, und die Beſchaffenheit ſeines Textes zeigt, daß er dieſer Gefahr unterlegen iſt. Denn ſtatt, wie er ſich ſelbſt als Ziel vorgeſteckt hatte, den Vulgatatext der urſprünglichen Geſtalt möglichſt zu nähern, hat er ihn vielmehr mit den Löwener Ausgaben in Uebereinſtimmung gebracht, und das auf Koſten der Grundſätze, die er ſelbſt als oberſte Norm aufgeſtellt hatte" (S. 453 f.). Deſſen ungeachtet konnte ſich Sixtus für berechtigt halten, den ſchon durch das Concil auf Grundlage traditioneller Anerkennung und im Gegenſatz zu allen übrigen lateiniſchen Bibelverſionen für authentiſch erklärten Vulgatatext in ſeiner Ausgabe zugleich für officiell, und dieſe damit allein für erlaubt zu erklären. Auch hier aber verſah es der Papſt in zwei Stücken: er ſetzte die kirchliche Autorität als Schlußſtein ein, während er wohl wußte, daß noch lange nicht alle wiſſenſchaftlichen Mittel erſchöpft waren, einzelnes durch dieſelben Gewonnene ſogar durch ihn wieder beſeitigt worden war, und erweiterte die Beſtimmung des Concils, welche den authentiſchen Charakter der Vulgata auf öffent-

liche Lehrverhandlungen beschränkte, durch den Zusatz: privatisque, wodurch er „der Wissenschaft eine förmliche Bevormundung auferlegte. Sonach trug sein Werk schon beim Entstehen Kennzeichen an sich, die ihm keine lange Dauer verhießen, und es war deswegen nicht wohlgethan, zur Sicherung desselben so überaus viele Drohungen in Kirchenstrafen aufzubieten" (S. 458). Nach dem Tode des Papstes wurde auf Betreiben Caraffa's vorerst der Verkauf dieser Ausgabe sistirt, welche sodann unter Gregor XIV. durch eine neue Commission in einer den ursprünglichen Absichten Sixts entsprechenden Weise verbessert werden sollte. Aber erst unter Clemens VIII., der statt der langsam arbeitenden gelehrten Congregationen zwei Cardinäle und den gelehrten Jesuiten Toletus mit dem Geschäft beauftragte, wurde die Revision zu Ende geführt, und in der dritten clementinischen Ausgabe 1598 nebst ihren indices correctorii, welche die Druckfehler aller drei Ausgaben, aber auch noch einzelne Lesarten verbessert enthalten, der Kirche ein des Namens würdiger offizieller Text der Vulgata geboten, nachdem für die Feststellung desselben alle menschlich wissenschaftlichen Mittel, wenigstens für die damalige Zeit, erschöpft waren. Clemens beabsichtigte wie Sixtus, die Vulgata in möglichst ursprünglicher Gestalt darzubieten. Er wollte weder eine neue Uebersetzung aus den vorhandenen Grundtexten liefern, noch die vorhandene mit diesen Texten conformiren, denn die abendländische Kirche hatte von jeher nur der Bibel des Hieronymus authentische Geltung zuerkannt, wogegen das 16. Jahrhundert die Mittel gar nicht besaß, über die ursprüngliche Gestalt des hebräischen und griechischen Textes ins Klare zu kommen.

Das Buch Kaulens gibt zum erstenmal eine zusammen-

hängende Geschichte der lateinischen Bibel, ihrer Ausbreitung und endlichen allgemeinen Annahme in der katholischen Kirche, der verschiedenen Schicksale ihres handschriftlichen und gedruckten Textes und vermittelt die richtige Einsicht in die Gründe, welche die Kirche bestimmten, die Vulgata für authentisch zu erklären und gegen Ende des 16. Jahrhunderts nach 46jähriger Bearbeitung des Textes von Seiten der berufensten Gelehrten die Geschichte desselben vorerst zum Abschluß zu bringen. Der Verf., welcher Maß zu halten versteht und seinen kirchlichen Grundsätzen keineswegs das Opfer besonnener Kritik und ruhig abwägender Beurtheilung gebracht hat, gesteht auch selbst jenem Abschluß an sich nur relative Bedeutung zu, wenn er (S. 472) bemerkt: „Sollte es jemals der Fall sein, daß eine Vermehrung des handschriftlichen Materiales, oder Fortschritt der kritischen Kunst eine größere Möglichkeit, sich der absoluten Richtigkeit des Vulgatatextes zu nähern, in Aussicht stellte, so würde das Belieben des kirchlichen Oberhauptes oder Gründe der Opportunität auch Veranlassung zu einem neuen offiziellen Texte werden können, wodurch dann die clementinische Ausgabe ebenso, wie jetzt die Sixtinische, abrogirt sein würde." In diesem Fall dürfte eine Aeußerung der viel angefochtenen Deklaration der zur Erklärung der Trienter Dekrete niedergesetzten Congregation vom Jahr 1576 nicht unberücksichtigt bleiben. Sie lautet: itaque nec tu, nec quispiam alius propter hanc approbationem vulgatae editionis impeditur, quominus, ubi haesitaverit, ad fontes recurrat et in medium proferat, quidquid habere potuerit, quo juventur et locupletantur Latini, et vulgatam editionem ab erroribus repurget, et quae sensui spiritus sancti et ipsis fontibus sunt magis consentanea, assequantur.

Iſt die Deklaration unächt, wie Manche annehmen, ſo iſt dieſe Bemerkung dennoch ein Zeugniß des unbefangenen Geiſtes damaliger kirchlicher Theologie, in welchem die Anſichten einer großen Zahl bedeutender Theologen jenes Jahrhunderts wiederklingen.

Himpel.

2.

Der reiche Jüngling im Evangelium. Erörterungen über die Grundlehren der allgemeinen Moral. Von Dr. **Friedr. Köſſing,** außerordentlichem Profeſſor der Theologie an der Univerſität Freiburg i. Br. Freiburg, Fr. Wagner'ſche Buchhandlung. 1868. S. VI und 396. Preis 4 fl. 12 kr.

Mit großem Verlangen hat Ref. dieſe „Erörterungen über die Grundlehren der allgemeinen Moral" zur Hand genommen, nicht allein weil gründliche Monographien, wie wir eine ſolche hier vor uns haben, ſehr erwünſchte Bauſteine zum ſyſtematiſchen Aufbau einer wiſſenſchaftlichen Diſciplin ſind, ſondern auch weil der geehrte Herr Verfaſſer, der unterdeſſen zum ordentlichen Profeſſor der Moraltheologie an der Univerſität Freiburg beförderte Dr. Fr. Köſſing, mit dieſer ſeiner erſten größern Publication ſich in den Kreis der theologiſchen Schriftſteller einführt. Unbeſtreitbar nun iſt dieſe Schrift eine bedeutende und legt Zeugniß ab von einer ſehr tüchtigen Leiſtungsfähigkeit ihres Verfaſſers; ſie zeigt auf den erſten Blick, daß hier die ſchwierigſten Probleme der Moraltheologie mit großer Gelehrſamkeit in ruhiger, ſtetiger Entwicklung erörtert ſind.

Wenn wir nun im Folgenden diese Schrift einer Kritik unterziehen, möge es uns der Hr. Verf. zum voraus zu gut halten, wenn wir nach Recensentenart länger bei den Mängeln verweilen als bei den Vorzügen, da die Hervorhebung der letztern eine Reihe von auszüglichen Mittheilungen erfordern würde, für welche wir den Raum dieser Zeitschrift nicht in Anspruch nehmen können.

Unsere Kritik wird sich nach drei Gesichtspunkten richten und sich beziehen auf den Inhalt, beziehungsweise den realen Gewinn des Werkes, sodann auf die Darstellungsform und endlich auf die wissenschaftliche Methode.

a) Soweit der Inhalt nicht durch etwaige Mängel der Form und Methode geschädigt wird, können wir über die Ausführungen des Verf. nur Rühmliches sagen, einige wenige Ausstellungen abgerechnet, die bereits auch von anderer Seite [1]) gemacht worden sind. Als Ausgangspunkt der Erörterung dient die Erzählung des Evangeliums von der Unterredung des Herrn mit dem reichen Jüngling, Matth. 19, 16—23; Mark. 10, 17—22; Luc. 18, 18—23. Es ist dieses dieselbe Erzählung, welche als classische Stelle für die Lehre von den evangelischen Räthen von jeher gegolten hat und in der That wie keine andere geeignet ist, die Lehre der katholischen Kirche vom überfließenden Verdienst (opus supererogatorium) und von der christlichen Vollkommenheit im Unterschied von der in der Erfüllung der Gebote ruhenden Gerechtigkeit ins Licht zu setzen. So bietet die Entwicklung dieser Stelle und die Vergleichung und Kritik der verschiedenen Erklärungsversuche derselben allerdings reichliche Gelegenheit, über christliche Gerechtigkeit und Vollkom-

1) Theolog. Literaturblatt. Bonn 1869. S. 50 ff.

menheit, über Freiheit und Nothwendigkeit, über das Gute und Beſſere, über die verſchiedenen Lebenswege Reflexionen und Unterſuchungen anzuſtellen, und die ganze Erörterung gipfelt in der Darlegung, daß die katholiſche Lehre von den ſog. evangeliſchen Räthen und was ſich daran knüpft, ganz aus dem Geiſte des Evangeliums gefloſſen ſei und ſich einer beſonnenen Auffaſſung der ethiſchen Grundverhältniſſe im chriſtlichen Sinne von ſelbſt darbiete. Die Lehre von Pflicht und Rath wird ſo gewiſſermaßen ein ethiſches Centraldogma, das nicht aus dem Syſtem herausgeriſſen oder verkümmert werden kann, ohne daß ſich der Zuſammenhang des ganzen Lehrgebäudes auflöst. Darin liegt nun allerdings eine viel beredtere Apologie der kirchlichen Lehre, als in der ſtereotypen Manier, wie ſonſt die proteſtantiſchen Einwürfe gegen dieſe Lehre abgemacht zu werden pflegen.

b) Daneben kann nun aber nicht verſchwiegen werden, daß es der Verf. den Leſern keineswegs leicht und angenehm macht, ſich mit ihm in die behandelten Probleme zu vertiefen; vielmehr iſt die Darſtellungsform recht geeignet, zu ermüden und zu verſtimmen und den Genuß des Ganzen zu verkümmern. Wir reden hier nicht von reinen Aeußerlichkeiten, damit es nicht ſcheine, als wollten wir den ſubjektiven Maßſtab des Geſchmacks an eine Abhandlung anlegen, welche nicht zu unterhalten, ſondern zur geiſtigen Mitarbeit aufzufordern beſtimmt iſt. Allerdings hätten wir auch hier einige Wünſche, z. B. eine beſſere und klarere Subſumtion der Belegſtellen unter den Text; eine umfaſſendere Inhaltsangabe oder noch lieber ein Sachregiſter; die Stellen aus griechiſchen Väterſchriften wären wohl beſſer entweder im Urtext oder in deutſcher Uebertragung als in lateiniſcher mit-

getheilt worden [1]). Mehr als dieſes aber ſtört den reinen Genuß, daß es der Verf. nicht verſtanden hat, die reife Frucht von der Schale abzulöſen und dem Leſer zum Genuſſe zu bieten; es iſt dieſes ein Fehler beſonders in unſerer Zeit, in welcher man ſchnell leſen will und leſen muß, wenn man nicht von der Maſſe der Literatur überfluthet werden will; es giebt keinen Mann Eines Buches mehr. Nicht daß wir die bloße Frucht, ohne die Schale verlangten; wir wollen gerne dem Schriftſteller in die innere Werkſtätte ſeiner Gedankenarbeit folgen, wir wollen die Frucht anſetzen, wachſen und reifen ſehen; aber ſie muß uns doch ſo geboten werden, daß wir leicht unterſcheiden können, was Schale und was Kern iſt; es möchte ſonſt Mancher beides zuſammen wegwerfen.

c) Was aber die Anlage des Ganzen und die Methode der Durchführung anlangt, ſo ſind wir mit dem Verf. vollſtändig darin einverſtanden, daß er von der herkömmlichen caſuiſtiſchen Behandlung der Probleme abgegangen iſt und denſelben eine tiefere Begründung zu geben verſucht, als es in der Traktatentheologie gewöhnlich geſchieht. Behält auch die Caſuiſtik immer ihren Werth und iſt ſie für den praktiſchen Unterricht in der katholiſchen Moral bis auf einen gewiſſen Grad nothwendig, ſo ſind doch gerade die Monographien geeignet, das Ungenügende, Veraltete und Einſeitige was die caſuiſtiſchen Lehrbücher darbieten, mit neuen Ideen zu durchdringen und zu beleben. Dennoch können wir gerade der Methode, welche der Verf. anwendet, nicht unſern vollen

1) Auch das Druckfehlerverzeichniß hätte noch um Einiges vermehrt werden können. So ſteht S. 75 distribuerunt ſtatt distribuerent; S. 179 nolitiam ſtatt notitiam; S. 204 viam ſtatt vim; S. 266 in quandum ſtatt in quantum.

Beifall geben, weil sie unsers Erachtens nicht nur zu Mißverständnissen führt, sondern auch ihren Zweck nicht vollständig erreicht.

Indem sich nämlich die ganze umfangreiche Abhandlung als eine Explication des oben bezeichneten biblischen Abschnittes darstellt, gewinnt es den Schein, als ob diese Schriftstelle fast ausschließlich zum Fundament einer wissenschaftlichen Beweisführung für die Grunddogmen der katholischen Sittenlehre gemacht werden solle. So weit dieser Schein bestehen bleibt, haben wir gegen das eingeschlagene Verfahren ein zweifaches Bedenken.

1) Wäre es nämlich auch möglich, daß der katholische Theologe einen biblischen Traktat ganz unabhängig von dem Glaubensbewußtsein seiner Kirche auslegte, also etwa in dem Sinne, in welchem man protestantischerseits von einer „biblischen Theologie" redet, und würde dann eine solche Exegese in ihrem Resultate wirklich mit aller Evidenz mit den kirchlichen Lehrsätzen zusammenstimmen und würden diese selbst vermittelst einer solchen Exegese wirklich zu einem tiefern wissenschaftlichen Verständniß gebracht, so würde immerhin diesem Verfahren der Schein ankleben, als habe man, den positiven Glaubensstandpunkt verlassend, das Dogma auf eine subjective Weise construirt, da doch für uns die Kirche die Auslegerin der hl. Schrift sein muß. Legt man aber zum Voraus den Maßstab des kirchlichen Glaubensbewußtseins an die Worte der Bibel an, so müssen der protestantischen Kritik die Resultate als erschlichen erscheinen und der Zweck der biblischen Begründung der Kirchenlehre wird diesen unsern Gegnern gegenüber nicht erreicht; vor der katholischen Kritik aber hätte sich der Verf. darüber zu verantworten, warum er nicht das ganze biblische Beweismaterial,

also namentlich Matth. 5, 3—12; 19, 12; 1. Cor. 7, 25 ff. 9, 16—18; 2. Cor. 8, 8—10 u. a. verwerthet und so den vollständigen biblischen Beweis geführt hat. Daß solche und andere einschlägigen Stellen gelegentlich auch angezogen werden, steht unserer Bemerkung nicht entgegen; erklärt ja doch der Verf. selbst im Vorwort, daß es ihm zunächst nur um die vom reichen Jüngling handelnden Stellen und um die darin angezeigten Räthe der Armuth und des Gehorsams zu thun sei.

2) Je schwieriger es ist, nachzuweisen, daß die in Frage stehende evangelische Erzählung, die seit den Zeiten des alexandrinischen Clemens verschiedene Ausdeutungen erfahren, gerade nur in dem vom Verf. behaupteten Sinne richtig verstanden werde, desto unsicherer werden alle weiteren Begriffe und Deduktionen; sie enthalten nur ebensoviel Wahrheit, als man der subjektiven Begründung des Verf. zuerkennt. Die kirchliche Lehre wird dadurch eher wankend gemacht, als befestigt. Sollte gerade *seine* Ausdeutung das letzte Wort sein und allen fernern Widerspruch ausschließen? Wir wünschen es. Wenn dem aber nicht so wäre, so fiele sein ganzer Aufbau in sich zusammen. Wenn wir auch einräumen, daß der Verf. seine Ansicht in scharfsinniger und sorgfältiger Weise begründet hat, so ist sie doch zu abschließender Gewißheit noch nicht erhoben und kann es nicht sein; denn gerade über eine Hauptfrage wird immer noch gestritten werden können; es ist die Frage, ob man den reichen Jüngling als einen *Verlornen* zu betrachten habe, *weil* er der Aufforderung, seine Güter den Armen zu geben und dem Herrn nachzufolgen, nicht nachgekommen ist. Die hl. Schrift sagt darüber nichts, und doch hängt davon nach der Anlage unsers Buches sehr Vieles, man könnte fast sagen Alles ab.

Ja sogar, wenn eine Antwort — ja oder nein — gegeben wäre, hätten wir doch noch die größte Schwierigkeit vor uns.

H. Kössing wendet sich S. 96 ff. gegen diejenigen Exegeten, welche die Trauer des Jünglings Matth. 19, 22 als eine Trauer zum Tode (2. Cor. 7, 10) auffassen; so der hl. Hieronymus, und unter den Neuern Hirscher, Allioli, Reischl, Vosen; diesen gegenüber wird bemerkt, daß es schwer sein dürfte, die an den Jüngling ergangene Aufforderung bei dieser Annahme noch als Rath festzuhalten; ganz richtig, als Rath, wie man ihn gemeinhin darstellt im Gegensatz zum Gebot, kann eine Aufforderung nicht mehr bezeichnet werden, deren Nichtbeachtung einen sittlichen Abfall, einen geistigen Tod involvirte. Kann man aber wohl umgekehrt annehmen, daß die Weigerung des Jünglings, dem Rufe des Herrn zu folgen, keine sittliche Niederlage involvirt habe, oder nur eine solche, die eine Krisis zum Bessern, zur christlichen Gerechtigkeit im Unterschied von der jüdischen Gesetzesgerechtigkeit angebahnt habe? Ist es etwa sittlich so indifferent, dem Rufe des Herrn zu seiner besondern Nachfolge, zu seinem besondern Dienst zu folgen? Dann höre man auf, von einem göttlichen Beruf und von den verhängnißvollen Folgen eines verfehlten Berufes zu sprechen! Es giebt noch ein Drittes; man sagt, das Gerathene könne demjenigen zur Pflicht werden, der eine spezielle Offenbarung darüber oder einen speziellen Beruf dazu erhalten. So wäre die Christusnachfolge dem Jünglinge durch den Ruf Christi zur Pflicht gemacht worden, während eine ähnliche Anforderung an Andere nur als Rath herantrete. Allein in diesem Falle hört unsere Schriftstelle auf, für die Lehre vom Rathe beweisend zu sein. Wir haben nun eben hiemit zugleich angedeutet, wie die Berufsfrage mit der Lehre von den

Räthen aufs innigſte zuſammenhängt, und müſſen bedauern, daß uns der Verf. hierüber keine weitern Aufſchlüſſe gegeben hat.

Wir haben bisher dagegen unſer Bedenken ausgeſprochen, daß der ganze Complex der kirchlichen Lehren über die ethiſchen Grundverhältniſſe auf eine rein ſubjektive Combination fundirt zu ſein ſcheine und dadurch das ganze Syſtem auf eine unſichere Baſis geſtellt werde. Thatſächlich verhält ſichs nun allerdings mit der Schrift Hrn. Köſſings anders; es hat nur den Schein, als ob die ganze Entwicklung der Probleme lediglich aus der bezüglichen Schriftſtelle fließe; in Wirklichkeit hat die Exegeſe dieſer Stelle nur die Gelegenheit abgegeben zu einer theologiſchen Erörterung; aber eben dieſer rein gelegentliche, zufällige Zuſammenhang verwirrt das Urtheil; die Probleme werden hereingeworfen, kaum weiß man, wo ſie her kommen; wollte man jeder Ideenaſſociation, die ſich während einer Gedankenentwicklung aufdrängt, Raum geben, ſo hätte gerade ſo gut noch eine Reihe anderer Probleme gelegentlich beſprochen werden können und man wüßte überhaupt nicht mehr, wo man aufhören ſollte. Uns erinnert ein ſolches Verfahren lebhaft an die Methode jener alten Profeſſoren der Theologie, welche über ein einziges Buch der hl. Schrift Decennien lang laſen, indem ſie an die Worterklärung die ausgedehnteſten Mittheilungen aus der Philoſophie, Geſchichte, Thier- und Pflanzenkunde u. ſ. w. anknüpften. Das war wohl Alles ſehr wiſſenswerth, aber man machts ihnen doch nicht mehr nach [1]). —

1) Von dem Wiener Theologen Thomas Ebendorfer aus dem 15. Jahrh. wird berichtet, daß er 22 Jahre das erſte Kapitel des Iſaias auslegte, ohne damit fertig zu werden.

Wir möchten nun, festhaltend an dem Gedanken des Verf., daß die Verhältnißbestimmung von Pflicht und Rath eine Cardinalfrage der christlichen Ethik sei, der methodischen Untersuchung einen andern Gang vorschlagen, damit wir noch deutlicher, als dies bisher geschehen ist, unsere Wünsche und Ansprüche an eine theologische Monographie aussprechen und zugleich, ohne ungerecht zu erscheinen, den Beweis liefern können, daß neue Untersuchungen über die Lehre vom Rath auch nach Erscheinen von H. Kössings Schrift noch dringend wünschenswerth seien.

Fürs erste muß man sich gegenwärtig halten, daß das ganze Problem in den Kreis der christlichen Mysterien fällt. Die sittlichen Grundlehren sind ja das Correlat theils der natürlichen theils der übernatürlichen Offenbarungswahrheiten, der Glaubenslehren. Wie diese in Form von Antithesen oder Antilogien uns entgegentreten, so auch jene; Absolutheit Gottes — Contingenz der Welt; allwaltende Weltregierung und Vorsehung Gottes — Freiheit des Menschen; absolute Wirksamkeit der Gnade — Freiheit und Verantwortlichkeit der menschlichen Handlungen. Diesen Antithesen entsprechen auf dem Gebiet der Sittenlehre: Gottes Wille als absolute Norm des Sittlichen — das Erlaubte oder Zugelassene (die Freiheit, welche der Probabilismus zur Geltung bringt); neues Gesetz in Christo — evangelische Freiheit; Idealität des christlichen Gesetzes — evangelische Räthe. Es ließe sich leicht aus der hl. Schrift selbst eine Reihe von gegensätzlichen sittlichen Anforderungen aufweisen; auf der einen Seite z. B. die Forderung, Alles zu verlassen und selbst die stärksten natürlichen Bande zu zerreißen cf. Luc. 14, 26 f.; auf der andern Seite das Wort: „mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht" Matth. 11, 30.

So wenig wir nun im Stande sind, die antithetischen Bestimmungen der Glaubenslehre bis zur Verstandesklarheit und Evidenz miteinander auszugleichen, so wenig ist dieses möglich bezüglich der ethischen Grundwahrheiten. Die Elemente sind uns in der hl. Schrift gegeben, und billig stellen wir den Schriftbeweis jeder wissenschaftlichen Erörterung voran; aber wenn wir auch den Schriftbeweis viel umfassender geführt hätten, als es im vorliegenden Buche geschehen ist, so dürften wir uns doch nicht den Anschein geben, als lassen sich aus der Zergliederung und Zusammenfassung dieser Elemente alle Schwierigkeiten lösen, welche dem wissenschaftlichen Verständniß der kirchlichen Lehre entgegenstehen.

In zweiter Linie wäre dann auf die Erscheinungen im kirchlichen Leben, in denen die evangelischen Räthe zu ihrer Verwirklichung kommen, überzugehen; die Kirche selbst und namentlich die Geschichte der Kirche müßte unsere Lehrmeisterin sein. Schon die ersten Anfänge der Kirche zeigen uns einen Unterschied zwischen den Anforderungen des Christenthums, die an alle seine Bekenner ergehen, und den idealen Anforderungen an Einzelne, die zugleich mit einer speziellen Berufung und Bestimmung im Reiche Gottes auf Erden zusammenhängen. Christus hat an Einzelne das Verlangen gestellt, Alles zu verlassen und ihm nachzufolgen, nicht nur weil dieses das Vollkommnere und der sicherere Weg zum Heile ist, sondern auch weil er Diener im prägnanten Sinne, Apostel, brauchte, auf welche und durch welche er sein Reich gründete und verbreitete, und weil es gerade in der Idee dieser speziellen Jüngerschaft, des Apostolats, liegt, ein Leben des vollendeten Opfers, der absoluten Hingabe zu führen; es wäre nun von der Entwicklung der Idee des Apostolats auszugehen, und zu gleicher Zeit

das innere Leben der ersten christlichen Gemeinden zu beobachten. Nach einem immanenten Gesetz der kirchlichen Organisation scheiden sich die Lebenswege wie die Stände in der Kirche in die Gegensätze von Priestern und Laien, Mönchthum und Weltleben. Sodann wären die Anschauungen der Kirchenväter über das Mönchswesen und ihre Bemühungen um dessen Verbreitung und Organisation ins Auge zu fassen; ferner die Bedeutung und Bestimmung zu erörtern, welche den Orden jederzeit in der Kirche zukam; die Gesetzgebung hierüber, die Verirrungen, welche sich da und dort an das Ordenswesen anhefteten u. s. w. Wir können hier selbstverständlich die Fülle der Gedanken, die sich aufdrängen, nur andeuten.

Hätte man sich so recht vergegenwärtigt, was das kirchliche Leben aller Zeiten uns vor Augen stellt, und wäre so der Traditionsbeweis für die kirchliche Lehre hergestellt, so müßten aus diesen Vorstellungen die Grundbegriffe erhoben werden, deren es wesentlich drei sind: 1) der Begriff des opus supererogatorium; 2) der des bonum melius; 3) der der persönlichen Freiheit in der Erwählung des Bessern. Lassen sich die beiden ersten unschwer in ihrem Zusammenhang mit der christlichen Lehre und in ihrer Vernünftigkeit aufzeigen, so bietet doch der dritte Punkt noch große Schwierigkeiten. Die göttliche Vorsehung, welche über der Kirche waltet, hat die Sorge auf sich genommen, daß es der Kirche niemals an Priestern, Missionären, Mönchen u. s. w. fehle, ohne daß jemals ein Zwang zur Ergänzung dieser Stände angewendet werden solle. Hinwiederum findet sich der Einzelne vollständig frei seiner Standeswahl gegenüber und doch entscheidet er sich auf Grund der Ueberzeugung, daß er einem höhern, göttlichen (kirchlichen) Rufe

folge, und daß von einem solchen Schritt für sein einstiges Heil so viel als Alles abhänge. So würde das Ende der Untersuchung allerdings wieder zum Anfang zurückführen, wir stehen wieder vor dem Mysterium der Gnade und Freiheit, göttlicher Lebensführung und persönlicher Selbstentscheidung; ob man nun bei der Standeswahl mehr das Moment der Freiheit oder den moralischen Zwang der Ueberzeugung und Berufung betone, es gelingt uns nicht, das letzte und lösende Wort zu sprechen. Wo wir glauben, in den hellen klaren Tag der Erkenntniß einzutreten, beginnt wieder das Dunkel des Geheimnisses. Das ist nun einmal das Charakteristische der christlichen Theologie.

Linsenmann.

3.

Geschichte der kirchlichen Armenpflege. Von **Georg Ratzinger.** Freiburg. Herder'sche Verlagshandlung. 1868. 8. XIV. 433. Preis 2 fl. 48 kr.

In einer Zeit wie die unsrige, wo das Umsichgreifen der Armuth mit dem Wachsthum des Reichthums so ziemlich Schritt hält und die sociale Frage immer gebieterischer eine Lösung erheischt, muß eine Schrift wie die vorstehende sehr willkommen sein. Die günstige Aufnahme, welche derselben bereits in mehreren Zeitschriften zu Theil geworden, ist daher schon in der Wichtigkeit des Gegenstandes begründet; sie ist aber auch nicht minder eine wohlverdiente wegen der Art und Weise, auf die sich der Verfasser seiner Aufgabe erledigte. R. bekundet hier einen außerordentlichen Fleiß in

Benützung der Quellen und Sammlung des Stoffes, ein großes Geschick, das ausgedehnte Material zu ordnen und darzustellen, und im Ganzen ein sehr gesundes Urtheil. Die Liebe und Begeisterung, mit der er seine Sache vertritt, und der Freimuth, mit dem er tadelt, was er irgendwie tadelnswerth findet, machen auf den Leser einen wohlthuenden Eindruck und lassen ihn die Mühe vergessen, die es kostet, sich durch den langen und nicht gerade immer erquicklichen Zeitraum von achtzehn Jahrhunderten hindurchzuarbeiten, bei dessen Darstellung zumal einzelne Wiederholungen in Ansehung des Stoffes beinahe unausbleiblich scheinen.

Die Schrift zerfällt in drei Theile mit je drei Abschnitten. Der erste Theil behandelt die kirchliche Armenpflege im christlichen Alterthum, im Zeitalter der Apostel und Apostelschüler, der Verfolgung und der Patristik (von Constantin bis Gregor dem Gr.). Der zweite Theil ist dem Mittelalter gewidmet in der Weise, daß mit dem Ende der Herrschaft der Karolinger und dem Anfange der der Hohenstaufen je ein neuer Abschnitt gerechnet wird. Im dritten Theile wird die kirchliche Armenpflege in der neuern Zeit sowie die diesem Zwecke gewidmete staatliche Thätigkeit dargestellt und schließlich ein Programm für die Zukunft gegeben.

Ueber die Art und Weise, wie der Verf. seinen Gegenstand näherhin erfaßt, spricht er sich selbst in folgenden Worten aus: „Ich wollte kein gelehrtes Repertorium zum Nachschlagen schreiben, sondern eine Schrift, welche jedem Gebildeten ein anschauliches Bild der Entwickelung der Werke der Liebe böte. Die Bedeutung der christlichen Charitas und ihrer Werke im Organismus der menschlichen Gesellschaft, ihre Leistungen in der Vergangenheit, ihre Stellung in der Gegenwart, ihre Aufgabe für die Zukunft sollte in

meiner kurzen Abhandlung dem Verſtändniß nahe gebracht werden. Was mir dazu dienlich ſchien, habe ich verwerthet, manches mußte ich fallen laſſen, viele Thatſachen paſſen nur in Specialwerke." (VI.)

Ihre Blüthezeit hatte die kirchliche Armenpflege im chriſtlichen Alterthum, nicht nur wegen des Eifers, mit dem die erſten Chriſten ſich dieſer Aufgabe unterzogen, ſondern auch wegen des Geſchickes, mit dem ſie dieſelbe lösten. Es beſtand in dieſer Periode eine Organiſation der Armenunterſtützung, wie ſie ſich in ſpätern Jahrhunderten nur ſelten mehr vorfindet, und eine Ausdehnung dieſer Thätigkeit, die ein glänzendes Zeugniß für die umfaſſende Liebe der erſten Bekenner der Lehre Jeſu iſt. Gemäß der damaligen kirchlichen Ordnung ſtand an der Spitze der geſammten Verwaltung der Biſchof, als alleiniger und nur vor Gott verantwortlicher Adminiſtrator; unterſtützt wurde er von den Diakonen und in der Zeit der Verfolgungen hatte er einen Stellvertreter in dem Oeconomus. Dieſe Centraliſation dauerte fort bis zur Entſtehung der Pfarreien. Dabei gelangte vor Allem das Princip der Hausarmenpflege zur Anwendung, das daher nicht, wie behauptet wurde, eine Errungenſchaft erſt der neuern Zeit iſt. Mit Recht ſieht R. eine Urſache der großen Erfolge der Armenpflege bei den erſten Chriſten in dem damals lebendigen Bewußtſein, daß das Kirchengut zu dieſem Zwecke in Anſpruch zu nehmen ſei. Ob aber, wie er meint, mit der Definition des Kirchenvermögens als patrimonium pauperum von Anfang an bis gegen Ende des vierten und Beginn des fünften Jahrhunderts, wohin er den Urſprung der bekannten Viertheilung des kirchlichen Einkommens verlegt, in der Praxis eigentlicher und voller Ernſt gemacht wurde, ſo daß bezüglich der

Unterstützung zwischen Klerikern und Laien nicht unterschieden und den erstern ein Antheil am Kirchengut nur insofern zuerkannt worden wäre, als sie arm waren (46), möchten wir bezweifeln. Wenn auch viele Geistliche der Urkirche ihren Unterhalt aus eigenem Vermögen bestritten oder denselben nach dem Vorbild des hl. Apostels Paulus sich durch ihre Arbeit verschafften, so dürfte doch noch nicht mit dem Verf. jener allgemeine Schluß zu ziehen sein, da eine gewisse Theilung hier so sehr in der Natur der Sache begründet ist, daß wir sie auch da annehmen können, wo sie nicht gerade positiv bezeugt ist, und da nach den Worten der Schrift selbst der Klerus rechtlich gewiß hier eine andere Stellung einnahm als die arme Laienwelt, wenn gleich thatsächlich der Unterschied gar nicht oder nicht besonders bemerkt wurde. Ueberhaupt scheint R. auf die fragliche Definition des Kirchenvermögens ein zu großes Gewicht gelegt zu haben, wie namentlich aus dem im weitern Verlaufe seiner Darstellung versuchten Nachweis hervorgeht, daß das Verschwinden derselben aus den Concilienbeschlüssen und Kirchengesetzen und namentlich in Folge der Fälschung Pseudoisidors auch aus dem kanonischen Rechte die späteren traurigen Zustände hervorgerufen und es verschuldet habe, daß eine eigentliche kirchliche Armenpflege, nachdem sie nach den Zeiten Gregor's des Gr. allmählig in Verfall gerathen und selbst gänzlich erloschen war, gar nicht mehr oder höchstens nur local und vorübergehend wieder erstand. Wir sind weit entfernt, das Berechtigte in dieser Auffassung zu verkennen: doch möchten wir jenen Punkt nicht so sehr betonen, wie der Verf. wenigstens nach dem Wortlaut seiner Darstellung gethan. Einen ähnlichen Erfolg wie jene Definition vom kirchlichen Einkommen mußte auch die von der Kirche getroffene und im

kanoniſchen Rechte (c. 27 u. 28. C. XII. qu. 1) zum Ausdruck gelangte Anordnung über den Gebrauch des Pfründevermögens haben, eine Anordnung, die im Mittelalter ſtets in Kraft beſtand. Wenn nun aber gleichwohl die entſprechende Wirkung hier nicht eintrat, ſo iſt auch in Betreff des andern Punktes anzunehmen, daß nicht ſo faſt das formelle Verſchwinden einer geſetzlichen Beſtimmung, als überhaupt die Troſtloſigkeit der mittelalterlichen Verhältniſſe die Urſache davon war, daß das Kirchenvermögen ſeinem urſprünglichen Zwecke nicht ſelten entfremdet und von den Inhabern der Pfründen verpraßt wurde, daß ſomit der Zuſtand im Großen und Ganzen derſelbe geweſen ſein würde, auch wenn die fragliche Definition geblieben wäre. Daher dürfte der Verf. auch zu weit gegangen ſein, wenn er das ſpätere Mittelalter unter den pauperes Christi ganz allgemein nur Mönche und Nonnen verſtehen läßt, ſofern damit geſagt ſein will, daß nach damaliger Anſchauung nur dieſe und nicht auch die armen Laien einen Antheil am kirchlichen Einkommen haben ſollten; denn wenn auch einzelne Thatſachen ſeine Behauptung in evidenter Weiſe zu erhärten ſcheinen, ſo iſt doch das Decret Gratian's a. a. O. mit ſeiner Beſtimmung, daß die superflua des Einkommens vom Pfründner für die usus fidelium zu verwenden ſeien, gegen eine ſolche Generaliſirung, da unter den fideles ohne Zweifel nicht bloß diejenigen zu verſtehen ſind, welche das Gelübde der Armuth abgelegt haben, ſondern die Dürftigen und Nothleidenden überhaupt.

Zwar verſchieden nach den einzelnen Ländern, aber im Ganzen viel ſchlimmer ſtand es um die Armenpflege im Mittelalter. Wie immer ſo pflegte auch jetzt die Liebesthätigkeit in geradem Verhältniß zu dem chriſtlichen Geiſte

zu stehen, der in einem Lande oder in einem Zeitabschnitte herrschte. Relativ bessere und zum Theil selbst gute Zustände treffen wir unter Carl dem Gr. und einzelnen bedeutenden Bischöfen, in Deutschland in der Zeit bis zu den Hohenstaufen, und während des späteren Mittelalters in England, wo eine eigentliche kirchliche Armenpflege fortdauerte. R. erblickte den nächsten Grund der schlimmeren Armenverhältnisse dieser Periode mit Recht in dem Mangel einer Hausarmenpflege, ein Mangel, der mehr oder weniger identisch ist mit der Armenpflege überhaupt; denn die Thätigkeit, welche Klöster und kirchliche Vereine durch Errichtung von Häusern für Kranke und Nothleidende aller Art in dieser Beziehung ausgeübt, fällt doch vorwiegend unter den bloßen Begriff des Almosens, sie gestattet in den allermeisten Fällen keine Controle über die Ursache der Dürftigkeit und die Verdienstlichkeit einer Unterstützung und schließt somit den von der Kirche stets verpönten gewerbsmäßigen Bettel von arbeitsfähigen Leuten nicht aus (248. 300).

In der neuern Zeit ist Frankreich das Land, das sich am meisten durch seine Leistungen auf dem Gebiete der Wohlthätigkeit hervorgethan und in dem sich gegenüber der von Franz I. angeordneten staatlichen Armenpflege sogar wieder eine kirchliche mit zum Theil glänzenden Resultaten entwickelt hat. Seit der Revolution, in der die letztere ihr Grab gefunden, hatte indessen der Klerus die bezügliche Thätigkeit meist den kirchlichen Vereinen, den Orden und der Laienwelt überlassen. — Nach einer Darstellung und Kritik der staatlichen Armenpflege macht der Verf. am Schlusse seiner Schrift Vorschläge zur Organisation der kirchlichen Armenpflege in der Zukunft, denen wir vollkommen beistimmen und die wir der Beherzigung angelegentlich empfehlen.

Indem wir uns auf die gegebenen kurzen Andeutungen beschränken, verweisen wir den Leser auf das verdienstliche Buch selbst. Nur eine Bemerkung allgemeinerer Natur wollen wir noch beifügen: wir hätten gewünscht, daß der Verf. auf die concreten Verhältnisse eines Landes oder einer Zeit, in denen meistens die innere Veranlassung zur Entstehung gewisser socialer Institute liegt, bisweilen tiefer eingegangen wäre und nach denselben sein Urtheil normirt hätte. Zum Verständniß der Entfaltung der Liebesthätigkeit in der neuern Zeit und zur Erklärung des bezüglichen Vorranges von Frankreich ist neben der die französische Nation auszeichnenden Tugend des dévoûment auch der Gesammtzustand des Landes in Betracht zu ziehen; daß der zu so hoher Bedeutung gelangte Vincentiusverein gerade in Paris seinen Ursprung nahm, hat nach unserem Dafürhalten auch einen besonderen localen Grund. Bei dieser Auffassung würde dann auch die vom Verf. ausgesprochene Klage über die geringere Betheiligung des französischen Klerus an den Werken der Wohlthätigkeit in einem anderen Lichte erscheinen.

Funk.

4.

La société civile dans ses rapports avec **le christianisme.** Compte rendu des conférences de Notre-Dame prêchées par le **R. P. Hyacinthe,** Carme déchaussé. Avent 1867. Paris, Joseph Albanel. 1868. 144 pagg.

Es liegen uns die Adventsreden des unstreitig größten kirchlichen Redners im gegenwärtigen Frankreich vor, deren

allgemeines Thema „die bürgerliche Gesellschaft in ihren Beziehungen zum Christenthum" ist. Im Besondern werden darin verschiedene sociale Fragen besprochen, unter denen die wichtigsten sind: der Ursprung des Rechts und sein Verhältniß zum Staat, das Verhältniß der Familie zur bürgerlichen Gesellschaft, die Ehe, Kindererziehung, Unterrichtsfreiheit, Testirfreiheit, der Ursprung der Souveränität, die Religion als Quelle des nationalen Lebens, das einigende Band der Nationen, Fragen, die überall auf der Tagesordnung stehen, wo es in der Gesellschaft gährt, und die namentlich in Frankreich viel erörtert werden, da sie durch die große Revolution und die ihr nachfolgende Gesetzgebung eine einseitige Lösung erfahren hatten, gegen welche anzukämpfen die Feinde der Revolution nicht müde werden. Wie wir uns während eines längeren Aufenthaltes in Frankreich selbst überzeugen konnten, ist das Land bezüglich der meisten dieser Fragen in zwei sich scharf gegenüberstehende Lager getheilt, wenn sich auch bei den einzelnen Punkten die Gruppirung verschieden gestalten mag. Wir hörten mehrere derselben an verschiedenen Orten erörtern: in den Abendvorträgen im großen Saale der Sorbonne, in den Hörsälen der Universität, in Privatcirkeln, auf der Kanzel von Notre-Dame selbst durch P. Felix in seinen Conferenzen über die Nationalökonomie, und überall trafen wir den geschärften Gegensatz der Ansichten, so daß, wo die Heiligkeit des Ortes es nicht etwa verbot, die Opposition gegen den Redner sogleich an Ort und Stelle sich vernehmlich machte. Mit Rücksicht auf diese Verhältnisse müssen wir wohl, abgesehen von dem Gesammtplan, den unser Redner verfolgt, die Auswahl des Stoffes beurtheilen, die er getroffen: er behandelt Fragen, die in seinem Vaterland überall den Gegenstand

der Besprechung bilden, Fragen, die nicht bloß in gelehrten Kreisen erörtert werden, sondern die durch das geschriebene und mündliche Wort, durch die Rede und die Presse unter die Masse des Volkes gebracht wurden, um vielleicht hier einst durch das Suffrage universel zum Austrag zu kommen.

Die Beantwortung der angeführten Fragen, bei dem wir selbstverständlich eine eigentlich wissenschaftliche Analyse nicht erwarten dürfen, zeugt von einer großen Besonnenheit des Urtheils und einem starken Festhalten an der christlichen Wahrheit und bewegt sich im Allgemeinen auf der goldenen Mittelstraße, die besonders bei einem Thema, wie das vorliegende ist, zu empfehlen sein dürfte. Nur in einzelnen Punkten ist der Redner von diesem Pfade abgewichen, so wenn er nicht bloß den Schulzwang, sondern sogar den Unterrichtszwang verwirft und damit den Eltern eventuell die unbeschränkte Freiheit sichert, ihre Kinder in völliger Unkenntniß aufwachsen zu lassen. Damit spricht er wohl vielen seiner Landsleute zu Gefallen und zwar gerade denjenigen, die am ehesten geneigt sind, über ihn den Stab zu brechen; aber er vertritt damit eine Anschauung, die anderwärts von den besten und unterrichtetsten Männern als eine übertriebene verurtheilt und die sicherlich auch in Frankreich nicht zum Vortheil der guten Sache verfochten wird, weil sie wie jede übermäßige Forderung die Behauptung des Rechten und Billigen erschwert.

Wir müssen indessen darauf verzichten, in das Detail der Vorträge genauer einzugehen. Nur eine Frage wollen wir hier etwas genauer ansehen, die Frage nach dem Ursprung des Rechts und dessen Verhältniß zur Moral, nicht bloß weil diese Frage eine allgemeinere Bedeutung hat, sondern auch, um auf Angriffe zu antworten, die wir wegen

unſerer bezüglichen Anſichten (ausgeſprochen in unſerer Recenſion über „die Grundſätze der Sittlichkeit und des Rechts" von Meyer in dem „Theologiſchen Literaturblatt" von Reuſch. 1868. Sp. 652 ff.) in der Zeitſchrift „Katholik" (1869, 1. Heft) erfahren haben. Unſer Redner ſtellt ſich in dieſem Punkte in Widerſpruch mit dem großen Boſſuet, der in ſeiner »Politique tiré des propres paroles de l'écriture sainte« die Anſicht vertritt, daß nicht bloß das Eigenthumsrecht von der Regierung (dem Staate) ſtammt, ſondern daß auch »en général tout droit doit venir de l'autorité publique«, und bekennt ſich als Schüler des Italieners Rosmini-Serbati, nach dem die bürgerliche Geſellſchaft das Recht nicht in ſeiner Subſtanz, ſondern nur in ſeiner Modalität, nicht in ſeinem Weſen, ſondern nur in ſeiner Form ſchafft. Der Sinn dieſer Worte P. Hyacinth's iſt klar; es ſoll das Recht als etwas über das menſchliche Wollen und Belieben Erhabenes dargeſtellt werden, als Etwas, das in letzter Linie nicht von den Menſchen ſtammt, wenn ihm dieſe auch ſeinen näheren und beſtimmteren Ausdruck geben; es ſoll ihm eine höhere Quelle zugewieſen werden, als ſie ihm nach dem angeführten Ausſpruche Boſſuet's zukommt. Ebenſo iſt aber klar, daß damit der volle Begriff des Rechts noch nicht gegeben iſt, was indeſſen von dem Redner auch nicht verlangt werden will, da ihm bei ſeinem beſonderen Zwecke genügte, feſtzuſtellen, daß das Recht mehr als ein bloß menſchliches Product iſt.

So wenig wir uns indeſſen mit der Anſchauung des Biſchofs von Meaux über den Urſprung des Rechts an ſich begnügen können, ſo iſt doch einzuräumen, daß derſelben eine wichtige Wahrheit zu Grunde liegt, der Gedanke nämlich, daß das Recht ſeine volle Verwirklichung erſt durch die

Anerkennung von Seiten des menſchlichen Gemeinweſens erlangt, daß daſſelbe, obwohl es ſeine tiefſte Quelle in den dem Menſchenweſen immanenten ſittlichen Ideen hat, ſeiner Form nach poſitiv iſt, ſofern die natürlichen ethiſchen Principien einen eigentlich rechtlichen Charakter erſt durch ihre Aufnahme in das poſitive, geſchriebene oder ungeſchriebene, Recht erhalten. Das iſt ohne Zweifel, ſo weit ſie uns aus der Darſtellung des Conferenzredners klar geworden, die Anſicht Rosmini's und die Bedeutung ſeiner Unterſcheidung zwiſchen Weſen und Form am Recht, eine Unterſcheidung, die beſagen will, daß das Recht, das zwar in ſeinem tiefſten Grunde und in ſeinem Weſen im Willen Gottes und nicht im Willen der Menſchen ruhe, gleichwohl erſt in der Formulirung und Ausſtattung mit Zwangskraft durch die Gemeinſchaft der letztern zu ſeinem vollen Begriffe gelange.

Das Recht hat nämlich eine Doppelnatur; es ragt mit ſeinem Sein in zwei Welten, in die Welt der Unendlichkeit und in die der Endlichkeit. Es gründet mit ſeiner Wurzel im heiligen Willen Gottes, in dem es ſeinen tiefſten Beſtand hat, und tritt in die Erſcheinung durch das Medium des Willens der Menſchen, die ihm in Bezug auf ihr gegenſeitiges Verhalten eine durch ſich ſelbſt wirkſame Kraft zuerkennen. Dieſe beiden Seiten ſind ins Auge zu faſſen, will man das Recht in ſeinem ganzen Weſen begreifen; dieſe beiden Momente ſind zu vereinigen, will man zu ſeinem vollen Begriffe gelangen [1]). Nur indem dieſes geſchieht,

1) Dieſelbe Anſicht über das Verhältniß von Recht und Moral, die wir hier ausſprechen, haben wir auch in der oben erwähnten Recenſion vorgetragen, obgleich nicht in dogmatiſcher Form, da wir dort zunächſt kritiſch verfuhren. Deſſenungeachtet ſtellt uns der Herr Anonymus

wird man das Richtige treffen, im andern Falle aber dem Irrthum verfallen, der an sich der gleiche ist, obwohl er auf zwei verschiedene Weisen sich äußert, und der eben darin als den einen sich charakterisirt, daß seine entgegengesetzte Erscheinungsformen dasselbe Resultat ergeben, die Negation des Rechts in seinem vollen und eigentlichen Sinne. Wird der Wille der Menschen als die ausschließliche Quelle des Rechts betrachtet, so geht die Heiligkeit desselben verloren und ist nicht bloß „Recht", was die Gemeinschaft will, sondern gerecht — zwei Begriffe, die wohl zu unterscheiden sind, so eng auch die Beziehung ist, in der sie zu einander stehen, und in deren Unterschied schon die Sprache uns unzweideutige Fingerzeige zur Lösung der schwebenden Controverse gegeben hat. Wird aber allein der Wille Gottes in Betracht gezogen und die Concurrenz des göttlichen Willens mit dem Willen der menschlichen Gesellschaft, bezw. die rechtskräftige Anerkennung des erstern durch den letztern ausgeschlossen, so haben wir nicht mehr das Recht, sondern das einfache Sittengesetz, das Gesetz der bloßen Moral, das sich an den Menschen entweder unmittelbar als solchen und als einzelnen oder, wenn als Gesetz der positiven Moral durch

---

im „Katholiken" (S. 66 f.) mit denjenigen auf eine Linie, welche lehren, daß das Recht außerhalb, nicht innerhalb der sittlichen Ordnung liege. Ein höchst einfaches Verfahren, um einen Gegner zu bekämpfen! Wir haben sodann im Theolog. Litrbl. auf Grund von S. 114 der Meyer'schen Schrift eine Differenz zwischen deren Verfasser und Trendelenburg statuirt. Der Vertheidiger M.s belehrt uns nun, daß wir dabei Unrecht haben, und sucht zu beweisen, daß die Tendenz beider Männer ganz die gleiche sei. Gut, wir lassen uns die kleinliche Berichtigung gefallen, da wir nicht um bloße Worte streiten wollen, erlauben uns aber die Consequenz derselben zu ziehen, die darin besteht, daß dann die Darstellung M.s auf derselben Seite 114 auf eine wenn auch nur Kleinigkeiten betreffende Täuschung der Leser hinausläuft.

die Vermittlung der Societät, an ihn jedenfalls nur in der Weise wendet, daß er für die Vollziehung oder Nichtvollziehung desselben nur vor seinem Gewissen und vor Gott verantwortlich ist, während dagegen das Recht, für dessen Verwirklichung die menschliche Gemeinschaft die Verantwortlichkeit übernimmt, eben deßwegen allein durch das Medium dieser Gemeinschaft an den Einzelnen herantreten kann, sei es, daß die natürlichen Rechtsprincipien unmittelbar in Rechtssätze verwandelt, sei es, daß sie den jeweiligen Bedürfnissen eines Landes gemäß weiter ausgestaltet und entwickelt werden. Erst durch diesen Act, in dem das Gemeinwesen in mehr instinctiver Weise im Gewohnheitsrecht und mehr mit bewußter Absicht im geschriebenen Recht die Verpflichtung auf sich nimmt, zur Vollführung dessen, was es als gerecht erkennt und anerkennt, seinen mächtigen äußern Arm zu leihen, entsteht das Recht im vollen Sinne des Wortes, dagegen ist es ohne jenen Act, wenn auch in sich selbst etwas noch so Gutes und Gerechtes, doch in Wirklichkeit, weil zu seiner Verwirklichung auf die bloß zufällige Macht seines Trägers angewiesen, etwas Unmächtiges, das als solches den vollen Namen des Rechtes nicht verdient [1]). Aus dieser Stellung

1) Der Anonymus im „Katholiken" sagt zwar (S. 70), im Allgemeinen ganz im Geiste Meyer's und doch zugleich nach S. 136 u. 170 seiner Schrift im Widerspruche mit demselben: „Ob die physische Zwangsmacht zur effectiven Durchsetzung des Rechts dem Rechtsinhaber zu Gebote steht oder nicht, ist für den Bestand des Rechts als solchen und seine Rechtskraft gleichgiltig." Nach unserer Ansicht enthält dieser Satz, wenn es sich um den Rechtsbegriff, um das Recht im objectiven und nicht bloß subjectiven Sinne, handelt, eine reine Verkehrtheit. Daß sich aber Meyer und sein Lobredner in diesem für unsere Controverse *entscheidenden* Punkte sich nicht auf die alten Theologen als Gewährsmänner berufen können, erhellt evident aus folgendem Ausspruch des hl. Thomas, nach dem die vollziehende Macht zum *Begriffe* des

des menschlichen Factors im Rechtsbegriff erklärt sich auch das specifische Merkmal der Rechtsordnung im Unterschied von der sittlichen Ordnung im engern Sinne, die Aeußerlichkeit. Da der Cognition der menschlichen Gesellschaft, welche in jener die Verantwortung für die Ausführung einer gewissen Summe von sittlichen Gesetzen übernimmt, das im Innern des Menschen Vorsichgehende sich entzieht, so ist sie eben damit genöthigt, mit ihrem Urtheil sich im Ganzen auf das Aeußere zu beschränken, womit natürlich nicht gesagt sein will, daß sie bei der Feststellung des Rechts nur der Richtschnur der Aeußerlichkeit zu folgen und etwa die Kantsche Maxime der Coexistenz zur Ausgestaltung zu bringen hätte; denn der tiefste Grund des Rechts ist für uns nicht eine abstracte logische Formel, sondern der heilige Wille Gottes.

Es sind somit im Recht zwei Factoren zu erkennen, die zwar nicht in schlechthin gleichem Verhältniß zu einander stehen, sofern der eine die Pflicht hat, sich dem andern zu conformiren, die aber in seinem Begriffe beide als wesentlich angesehen werden müssen. Da nun dieselben freie Potenzen sind, von denen wenigstens die eine in ihrer Freiheit der Wandelbarkeit unterworfen ist, obwohl die andere ungeachtet ihrer Freiheit sich stets gleichbleibt, so folgt, daß ihr gegenseitiges Verhältniß nicht ein mechanisch gleiches sein muß, daß es vielmehr verschiedene Gestaltungen annehmen kann, Gestaltungen, von denen uns hier nur die zwei ausgeprägtesten interessiren, die eigentliche Uebereinstimmung des endlichen Factors mit

---

Rechts und Rechtsgesetzes gehört: »Lex de sui ratione duo habet: primo quidem quod est regula humanorum actuum: secundo quod habet vim coactivam.« Summa II. I. 96. 5.

dem unendlichen und der Widerſpruch mit demſelben [1]). Das zwar unterliegt keinem Zweifel, daß, wie wir ſoeben bemerkten, das menſchliche Gemeinweſen die Pflicht hat, ſeine Geſetze mit den von Gott in der menſchlichen Vernunft niedergelegten Normen des natürlichen Geſetzes im Einklang zu erhalten. Aber ebenſo iſt klar, daß hier eine Disharmonie eintreten kann, ſei es, daß die Obrigkeit die ihr von Gott anvertraute Gewalt mit bewußter Abſicht ſtatt zum Segen des Volkes zu ſeinem Verderben gebraucht, ſei es, daß ein Geſetz, das urſprünglich mit der natürlichen Gerechtigkeit in Uebereinſtimmung war, mit dem Fortſchritte der Zeit aus dieſem Verhältniß heraustritt und ein ungerechtes wird, wie z. B. das frühere Zinsverbot der Kirche für die Gegenwart. Was iſt unter ſolchen Umſtänden zu thun? Für den erſten Fall iſt die Sache unbeſtritten: es iſt geſtattet, bezw. pflichtmäßig, einen paſſiven Widerſtand zu leiſten und zwar bis zu dem Grade, daß, wenn das menſchliche Geſetz dem gött-

1) In dieſem Verhältniß der conſtitutiven Momente des Rechts beruht es, daß daſſelbe, im Unterſchied von der Gerechtigkeit, kein unendlicher, ſondern ein endlicher Begriff iſt, der als ſolcher verſchiedene und ſelbſt entgegengeſetzte Prädikate annehmen kann, wie man denn auch von einem guten und ſchlechten Rechte redet, ohne daß man im letzten Fall ſein Sein ſelbſt negiren wollte. H. Meyer ſubſtituirt dem von uns nachgewieſenen realen Verhältniß der beiden Momente ein logiſches. Anſtatt in einem Colliſionsfall darauf einzugehen, was das Recht iſt, argumentirt er und ſein Recenſent im „Katholiken" einfach ſo: Recht iſt Recht und bleibt Recht, auch wenn es durch Gewalt unterdrückt wird. Weil wir nun dieſe logiſche Formel als in unſerer Frage — denn daß wir ſie nicht ſchlechthin verwerfen, verſteht ſich wohl für einen Theologen von ſelbſt — nicht zutreffend zurückweiſen, wirft uns der Hr. Annonymus im „Katholiken" (S. 67) Unklarheit und Mangel an Scharfblick vor, als ob es etwas Schweres wäre zu begreifen, daß A = A und niemals = non A.

lichen widerstrebt, man eher das Leben lassen muß, als daß man dem Verlangen der Obrigkeit nachkommen darf. Hier gilt das bekannte Wort der Apostel. Dagegen erhebt sich für den zweiten Fall die Frage, ob das bezügliche Gesetz und das in ihm enthaltene Recht sofort auch aufhören, Gesetz und Recht zu sein und zwar nur deßwegen, weil sie mit den Normen der natürlichen Gerechtigkeit in Widerspruch gerathen sind? Wir sagen im Gegensatz zu M. nein: das Gesetz bleibt ein solches, wenn es auch ein schlechtes Gesetz wird, eine corruptio legis, wie der hl. Thomas sagt (II. I. 95. 2.) und das Recht bleibt ein solches, wenn es auch ungerecht wird, bis sie durch ein neues Gesetz oder eine entgegengesetzte Gewohnheit aufgehoben sind. Wenn indeß Recht und Gesetz in formeller Beziehung hier unverändert bleiben, so ändert sich doch die sittliche Stellung des Individuums zu denselben: ein Gesetz von der erwähnten Beschaffenheit hat nur mehr eine äußere, nicht mehr eine innere Verbindlichkeit. In dem von uns angeführten Beispiele liegt dieses evident vor. Obwohl bei den wirthschaftlichen Zuständen unseres Jahrhunderts der Darlehenszins an sich nach den Normen des natürlichen Rechtes unbestreitbar zulässig, der Zinsenbezug an sich ein natürliches Recht und das Zinsverbot an sich ungerecht ist, so hat man in Frankreich das fragliche Gesetz doch nicht ohne Weiteres als aufgehoben und das in ihm negirte Recht nicht sofort als ein giltiges Recht betrachtet, wie es nach der von uns bekämpften Theorie sein könnte und sein sollte, sondern man sah das Zinsnehmen, mochte man es auch schon vorher nach dem einfachen Sittengesetz für erlaubt halten, erst dann als rechtmäßig an, nachdem man eine Zurücknahme oder Suspendirung des entgegenstehenden Gesetzes erfahren hatte. Dieses eine Beispiel dürfte

zur Genüge beweisen, daß das Recht (oder das Gesetz im Rechtsleben) seinem Begriffe nach positiv und daß das Naturrecht im strengen Sinne des Wortes Recht eine contradictio in adjecto ist.

Diese Lösung der Frage scheint zwar gefährlich zu sein, da wir bei einem Widerstreite der beiden Factoren im Recht den endlichen in gewisser Weise über den unendlichen stellen. Allein die Gefahr ist theils nur scheinbar, theils ist sie, soweit sie Grund hat, die unerläßliche Bedingung zur Abwendung noch größerer Gefahr. In letzterer Beziehung machen wir darauf aufmerksam, daß, wenn man das Recht in seinem Bestande nicht von dem Gemeinwesen formell abhängig denkt, man es mit innerer Nothwendigkeit dem Urtheil und Belieben des Einzelnen anheimstellt; das ist nicht unsere Logik, sondern die Logik der Sache selbst, die jede gegentheilige Anschauung unmöglich macht. Bezüglich des ersten Punktes warnen wir vor der Illusion, der man sich nicht selten hingibt, als ob es möglich wäre, daß im Rechtsleben Alles in ganz glatter Weise verlaufe. Da ein gesundes Rechtsleben nicht denkbar ist, ohne daß es in einer stetigen Entwickelung begriffen wäre, in welcher die ewigen Normen der Gerechtigkeit ohne Unterlaß den jeweiligen Bedürfnissen angepaßt werden, so ergeben sich, bald in höherem bald in geringerem Grade je nach dem Maße der Klugheit und Gerechtigkeit der betheiligten Factoren, gewisse Collisionen in der Rechtsordnung von selbst, Collisionen, wie sie analog auch im sittlichen Leben im engern Sinne vorkommen, nur mit dem Unterschiede, daß die Lösung hier dem Urtheil des Individuums anheimsteht, da dieses allein für seine That verantwortlich ist, während sie dagegen dort vernünftiger Weise allein von der Gemeinschaft ausgehen kann, die

für die Verwirklichung des Rechts die Bürgschaft übernommen.

Die Positivität des Rechts — des kirchlichen wie des staatlichen, denn der Begriff, um den es sich handelt, umfaßt beide — ist somit ein unbedingtes Postulat der Rechtsordnung und eine Negation derselben lauft in letzter Linie auf die Preisgebung der Objectivität des Rechtszustandes und damit schließlich auf Etwas hinaus, was wir hier nicht besonders zu nennen brauchen; denn mit ihr wird, wie wir bereits hervorgehoben, die Anerkenntniß dessen, was Recht ist, nothwendiger Weise jedem einzelnen Individuum anheimgestellt, nicht aber dem Gemeinwesen, sei es der Gesammtheit seiner Glieder oder seiner verfassungsmäßigen Repräsentanten [1]). Das ist die schließliche Consequenz des Naturrechts im Sinne eines bestehenden, wirklichen und giltigen Rechts, sowie des Satzes, daß das Recht, sobald es ungerecht wird, sofort und ohne die Aufhebung des bezüglichen Gesetzes von Seiten der legislatorischen Gewalt aufhöre, „Recht" zu sein. Das ist die letzte Consequenz der von uns bekämpften Theorie, die nur deßwegen in der Praxis weniger gefährlich wird, weil der gesunde Instinct des Lebens über verkehrte Theorien meist zur Tagesordnung überzugehen pflegt.

---

1) Wir werden zwar von dem Hrn. Anonymus im „Katholiken" belehrt, daß die Aufgabe der Gegenwart verkannt werde, wenn man eher für die Objectivität als für die Heiligkeit des Rechts in die Schranken trete. Obwohl es das Angemessenere wäre, in einer streng wissenschaftlichen Frage, in der es sich nicht um ein Mehr oder Weniger, sondern um ein Entweder-Oder handelt, auf solches Ansinnen Nichts zu antworten, so wollen wir doch kurz bemerken, daß wir sicherlich diese Aufgabe besser wahrnehmen als unser Gegner, indem wir neben der Heiligkeit dem Rechte zugleich auch die Objectivität vindiciren. Eine nicht-objective Heiligkeit hat in unsern Augen geringen Werth.

Indem wir dieſe Conſequenzen hier betonen, ſind wir natürlich weit entfernt, dieſelben in die Intention unſerer Gegner zu legen. Wir möchten es ſogar beklagen, dieſe Folgerungen anerkennen, einen Conflict des poſitiven Rechtes mit den natürlichen Rechtsideen als möglich zulaſſen zu müſſen und nicht behaupten zu können, daß das Recht mit dem Verluſte des Prädicates der Gerechtigkeit ſofort auch ſeine volle Exiſtenz verliere. Doch wozu dieſe Klagen? Vor der Macht der Thatſachen müſſen Klagen und fromme Wünſche verſtummen. Was wir beklagen wollten, liegt ja in der Conſequenz der gegebenen Verhältniſſe, die als ſolche — wenn wir von geringen Ausnahmen abſehen — nach der allgemeinen Meinung der Menſchen unabänderlich ſind und deren Aenderlichkeit ungeachtet der neueſten Verſuche nicht als bewieſen anerkannt werden kann, zumal wenn ſo ſchwache Argumente zur Anwendung gelangen, wie ſie in dieſem Punkte von H. M. offenbar gebraucht wurden, Argumente, an deren Richtigkeit deſſen Vertheidiger ſelbſt nicht geglaubt zu haben ſcheint, da er gegen unſere Widerlegung nicht einmal einen ernſtlichen Verſuch zu einem Gegenbeweiſe macht. Wir ſagen ausdrücklich nach der allgemeinen Meinung; denn in der Gegenwart iſt uns kein einziger namhafter Gelehrter bekannt außer H. M. und ſeinem Recenſenten im „Katholiken", der anders dächte; und wir nehmen auch unſere älteren Theologen, mit deren Anſehen man ſo gerne die von uns bekämpfte Theorie decken wollte, hier nicht aus, ſo lange für ihre dießfallſige Stellung nicht ein ſtringenter Beweis erbracht iſt, was aber nicht geſchehen kann, ohne daß zugleich erhärtet wird, daß die Vergangenheit unſere Streitfrage als ſolche und mit all ihren Conſequenzen gekannt hat. So wie die Sachen ſtehen, können die einſchlägi-

gen Ausſprüche beſonders des hl. Thomas in ſeiner Summa ob ihrer Allgemeinheit mindeſtens nach der einen wie der anderen Seite in Anſpruch genommen werden. Bei dieſem Sachverhalt iſt es daher für uns eine Pflicht der Gerechtigkeit und Billigkeit, ihnen nicht eine Rechtsanſchauung aufbürden zu wollen, die nach unſerer Anſicht auf einer wenn auch noch ſo gut gemeinten Uebertreibung beruht.

Weiter in die Controverſe einzugehen, müſſen wir uns dieſes Mal mit Rückſicht auf den uns angewieſenen Raum verſagen. Indeſſen dürfte unſere allgemeine Auseinanderſetzung zu dem Beweiſe genügen, daß die gegneriſche Anſchauung in der That, wie in der Quartalſchrift 1868, 4. Heft behauptet wurde, auf einer Vermiſchung der Gebiete der Moral und des Rechts beruht, wie auch auf ihrer Grundlage ſchwerlich ein haltbarer Unterſchied zwiſchen dieſen beiden wird ſtatuirt werden können. Der Hr. Anonymus im „Katholiken" glaubt zwar in der Schlußanmerkung ſeines Artikels den bezüglichen Vorwurf mit dem Titel des Verfaſſers der „Grundſätze der Sittlichkeit und des Rechts" als eines „Profeſſors des Naturrechts" abwehren zu können. Die Folgerungen zu ziehen, die ſich in dieſer Hinſicht aus unſerer Darſtellung ergeben, überlaſſen wir dem Leſer ſelbſt.

Funk.

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

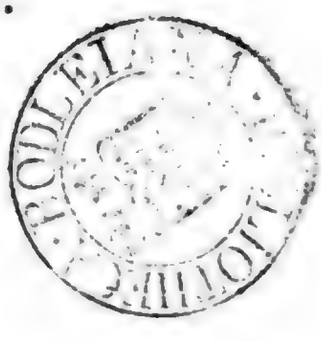
herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Zukrigl, D. v. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Einundfünfzigſter Jahrgang.

Drittes Quartalheft.



Tübingen, 1869.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Die Geschichte der Susanna.

Von Professor Th. Wiederholt in Hildesheim.

Abschnitt II.

Verhältniß der Geschichte der Susanna zum B. Daniel.

§. 7.

Ihre Stellung in dem B. Daniel.

Die Erzählung der Susanna bildet in den Handschriften, welche den Text des Theodotion geben, und in den meisten Uebersetzungen, welche nach demselben gefertigt sind, den Anfang des B. Daniel. Das ist der Grund, weßhalb sie auch in einigen der erstern, wie dem Cod. Vat. und Alex., und in der arabischen Uebersetzung den Namen „Daniel" führt, eine Inschrift, die sich auf das ganze Buch bezieht. Nur in dem Cod. Chis., der Editio Complutensis und der Vulgata ist sie an das Ende desselben gestellt und als Kap. 13 angereiht. Der Grund übrigens, weßhalb sie in

der letztern einen andern Platz erhalten hat, ist unschwer zu ermitteln. Hieronymus fand sie, wie die Geschichte von Bel und dem Drachen, nicht in dem hebräischen Texte des B.'s Daniel, und um sie in seiner Uebersetzung nicht ganz auszulassen und dadurch Anstoß zu erregen, versetzte er sie an das Ende des Buches [1]). Der Cod. Chis. aber ist nach einer Handschrift geschrieben, in welcher sie nicht die Stelle hatte, die sie in ihm erhielt, sondern auf Dan. 12 sogleich die Geschichte von Bel und dem Drachen folgte. Denn dasselbe schließt mit den Worten: *Καὶ ὁ βασιλεὺς Ἀστυάγης προσετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ καὶ παρέλαβε Κῦρος ὁ Πέρσης τὴν βασιλείαν αὐτοῦ· καὶ ἦν Δανιὴλ συμβιώτης τοῦ βασιλέως καὶ ἔνδοξος ὑπὲρ πάντας φίλους αὐτοῦ.* Mit denselben Worten beginnt aber die Geschichte von Bel nach dem Texte des Theodotion. Es ist offenbar, daß dieselbe, wie in den ältesten Handschriften und den meisten Uebersetzungen, so auch in dem Codex, welcher dem Schreiber des Cod. Chis. zur Vorlage diente, unmittelbar an das Ende des B.'s Daniel angeschlossen war, Susanna aber am Anfange desselben stand. Die Versetzung derselben in dem Cod. Chis. hatte wahrscheinlich den Zweck, eine Uebereinstimmung mit der Vulgata herbeizuführen.

Aus derselben Absicht läßt es sich auch erklären, daß die Erzählung in dem Cod. Chis. wie in der Vulgata (und der Editio Complut.) mit den Worten schließt: „Und der König Astyages wurde zu seinen Vätern beigesetzt und Cyrus,

---

1) Hieron. praef. in Dan. »Daniel apud Hebraeos nec Susannae habet historiam nec Belis Draconisque fabulas, quas nos, quia in toto orbe dispersae sunt, veru anteposito easque jugulante subjecimus, ne videremur apud imperitos magnam partem voluminis detruncasse.

der Perſer übernahm ſeine Herrſchaft". Es iſt offenbar und von den meiſten Gelehrten anerkannt, daß der Vers zur Geſchichte des Bel gehöre. Entweder iſt er in Folge ſchlechter Kapiteleintheilung, oder um Schwierigkeiten in der letztern Erzählung zu beſeitigen [1]), zur Suſanna gezogen. Goldhagen indeß (Introductio in s. scr. V. T. II. p. 486) und Vincenzi (Sessio IV. Conc. Trid. III. p. 104) behaupten, er gehöre wirklich zu ihr, und ſolle, wie Dan. 6, 29 anzeigen, wie lange Daniel bei ſeinem Volke in Anſehen geſtanden habe. Es läßt ſich aber dieſer Vers in keiner Weiſe mit Dan. 6, 29 vergleichen und ihm dieſelbe Bedeutung beilegen. Letzterer („Daniel war oder blieb in Anſehen unter der Herrſchaft des Darius und der Herrſchaft Cyrus, des Perſers") ſchließt in paſſender Weiſe den Bericht über ein Ereigniß unter Darius und den hiſtoriſchen Theil des B.'s Daniel ab; erſterer aber paßt weder zu der voraufgehenden Geſchichte, die ja lange vor der Regierung des Aſtyages (oder Darius) geſchehen iſt, noch ſieht er darnach aus, als ſollte er der Schluß derſelben ſein. Wenn Vincenzi ſich auf den hexaplariſchen Text im Cod. Chis. beruft, in welchem der Vers der Suſanna angehängt, die Geſchichte des Bel aber von ihr durch eine beſondere Ueberſchrift getrennt ſei, ſo iſt er im Irrthume und hat die beiden Texte, die in dem Codex enthalten ſind, mit einander verwechſelt. In dem hexaplariſchen Texte iſt der Vers gar

1) Wird er (der Vers) als Anfang der Geſchichte von Bel und dem Drachen genommen, ſo nöthigt er zu der Annahme, daß dieſelbe unter der Regierung des Cyrus geſchehen ſei und daß dieſer Götzen angebetet habe. Dadurch geräth man aber mit der bisher allgemeinen, aber unrichtigen Anſicht in Widerſpruch, daß er als Perſer (Herodot 1, 131) dieſelben verabſcheute.

nicht zu finden; in dem des Theodotion hat er freilich jene Stelle. Darauf ist aber, wie gesagt, nichts zu geben. Der Schreiber des Codex ist auch hierin der Vulgata gefolgt, wie er ihr folgte, als er Susanna an das Ende des B.'s Daniel stellte. — Die Editio Complut. ist ohne kritischen Werth und verdient darum keine weitere Berücksichtigung.

Es steht also fest, daß Susanna in der Version des Theodotion vor dem B. Daniel stand. Indeß ist dieses nicht die Stelle, welche ihr in Rücksicht auf ihren Inhalt gebührte. Das in ihr berichtete Ereigniß fällt freilich in die Jugendzeit Daniels, aber nach seiner Wegführung in die Gefangenschaft, von welcher Dan. 1 die Rede ist. Wollte man sie in zweckmäßiger Weise in dieses Buch einreihen, so hätte man sie besser auf das erste oder zweite Kapitel folgen lassen.

In der alexandrinischen Version steht sie am Ende des Buches, unter der besondern Ueberschrift „Susanna", vor der Geschichte des Bel. Daß sie demnach in keinem der beiden Texte mit dem B. Daniel organisch verbunden ist, liefert den Beweis, daß sie ursprünglich auch nicht zu ihm gehörte.

§. 8.

Der Verfasser.

Damit ist uns ein Anhaltspunkt zur Beantwortung der Frage gegeben, wer ihr Verfasser sei. Im christlichen Alterthume wurde fast allgemein der Prophet Daniel dafür gehalten. Einer abweichenden Meinung begegnen wir, außer bei Julius Afrikanus, Porphyrius und den Juden, die sie als eine Dichtung der spätern Zeit verwarfen, auch bei Eusebius und Apollinarius, welche nach dem Zeugnisse des

Hieronymus die Ueberſchrift von Bel und dem Drachen in dem Texte der LXX auch auf Suſanna bezogen und darnach annahmen, dieſelbe ſei ein Stück aus der Prophetie des Habakuk, des Sohnes Jeſu aus dem Stamme Levi [1]). Von den kath. Gelehrten der neuern Zeit haben ſich der erſtern Anſicht angeſchloſſen Sanctius (Comm. in Dan. Proleg. VII) Calmet (Comm.-Proleg. in Dan. p. 433); Vincenzi (l. c. p. 104), Goldhagen (l. c. 476) und Danko (Introductio p. 491). Indeß gibt Pererius (Comm. p. 741) zu, die Geſchichte könne unbeſchadet ihrer Aechtheit und Glaubwürdigkeit auch von einem Helleniſten in griechiſcher Sprache verfaßt ſein; und Ackermann (Introductio p. 341) nimmt dieſes als ganz ſicher an. Von den Proteſtanten behauptet Berthold (l. c. 1580), dem De Wette (Handbuch der Einleitung §. 259) zuzuſtimmen ſcheint, daß ſie im Anfange des zweiten oder am Ende des erſten chriſtlichen Jahrhunderts von einem gewiſſen Habakuk Ben Joſchuah geſchrieben ſei. Andere, wie Fritzſche l. c. p. 121. Davidſon l. c. Keil, Lehrbuch der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung p. 733 halten es für wahrſcheinlicher, daß ſie im erſten oder zweiten Jahrhundert a. Chr. entſtanden und von dem alexandriniſchen Ueberſetzer des B.'s Daniel ſelbſt verfaßt (Keil.) oder von ihm überarbeitet und mit dem B. Daniel verbunden ſei. Für Letzteres ſpreche „entſchieden das Abgebrochene derſelben, und daß ſie in das B. Daniel in keiner Weiſe verarbeitet iſt." Fritzſche l. c. 141.

---

1) Hieron. Prol. in comm. Dan. »Cui (scl. Porphyrio) et Eusebius et Apollinarius pari sententia responderunt, Susannae Belisque ac Draconis fabulas non contineri in Hebraico, sed partem esse prophetiae Habacuc filii Jesu de tribu Levi, sicut juxta LXX interpretes in titulo ejusdem Belis fabulae ponitur.

Dieſe Aufſtellungen, ſowie die Anſichten des Pererius und Ackermann beruhen auf der Annahme, daß der griechiſche Text der Suſanna der Urtext ſei, und müſſen nach dem, was darüber §. 3 ff. beigebracht iſt, abgewieſen werden. Auch die andere Anſicht, daß Daniel der Verfaſſer ſei, hat wenig Wahrſcheinlichkeit. Hätte er die Erzählung verfaßt, ſo würde er ſie doch wohl in das ſeinen Namen tragende Buch aufgenommen und ihr darin den rechten Platz angewieſen haben; er würde auch nicht von ſich, wie von einer ganz unbekannten Perſon V. 45 ſprechen. Darum neige ich mich der von Cornelius a Lap. (Comm. in Dan. XIII im Anfange) [1]) und Reuſch (Einleitung in's A. T. §. 44, 3) vertretenen Anſicht zu, daß ſie von einem Zeitgenoſſen Daniels oder einem Spätern in oder nach dem Exile verfaßt ſei. Daß ſie nicht viel ſpäter entſtanden ſein könne, beweist der Umſtand, daß ſie in hebräiſcher Sprache urſprünglich geſchrieben und von dem alexandriniſchen Ueberſetzer des B.'s Daniel mit überſetzt iſt; die Ueberſetzung dieſes Buches wurde aber bereits 1. Macc. 1, 57 citirt. Vgl. Reuſch, Einleitung §. 43, 5. b. Fritzſche l. c. p. 113. Veranlaſſung,

---

1) Cornelius a. Lap. l. c. Haec historia non videtur ab ipso Daniele, saltem in hoc ejus opere fuisse conscripta, sed a quopiam Hebraeo, qui in captivitate Babylonica vel potius post eam scripsit chronica sive diaria regum Medorum sive Persarum et maxime Cyri, qui Judaeos Babylone liberavit, simulque conscripsit res memorabiles, quae eo tempore suae genti, puta Hebraeis contigerunt. Id patet ex v. 66; ubi indicatur, quod historia vel Susannae vel Belis contigerit ante Cyrum sub Astyage rege Medorum, qui fuit avus Cyri. Ex illis ergo diariis translata est in hunc librum Danielis eique addita quasi appendix, quia a Daniele gesta atque peracta est; atque haec est causa, cur ad calcem Danielis sit rejecta.

sie in dasselbe aufzunehmen, gab ohne Zweifel der Inhalt, der hauptsächlich den Propheten Daniel verherrlichte; sie bildete gewissermaßen eine Ergänzung des Buches desselben. Aus ähnlichen Gründen wurden ja von den LXX auch die deuterokanonischen Zusätze zum B. Esther mit dieser Schrift verbunden. S. Reusch l. c. §. 49, 4.

Abschnitt III.

Glaubwürdigkeit der Geschichte der Susanna.

§. 9.

Wenn nun auch die Geschichte der Susanna ursprünglich nicht zum B. Daniel gehörte und der Prophet dieses Namens schwerlich ihr Verfasser ist, so hört sie doch nicht auf, eine glaubwürdige Schrift zu sein. Zwar behauptet Zündel (Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des B. Daniel p. 184), dafür, daß sie „mährchenhafte Ausschmückungen enthalte, spreche statt aller Beweise die Thatsache, daß dieselbe schon zur Zeit der alexandrinischen Version ausgeschieden erscheine". Allein von einer Ausscheidung aus dem B. Daniel kann gar nicht die Rede sein, da sie ja von Anfang an nicht zu ihm gehörte, sondern nur von einer Aufnahme in dasselbe. Hätte der Alexandriner sie aber als eine mährchenhafte Dichtung angesehen, so hätte er sie sicher mit dem ächten Buche des Propheten nicht in Verbindung gebracht. Es sind darum andere Beweise beizubringen, wenn man ihre Glaubwürdigkeit angreifen will. Man hat nun auf das tumultuarische Gerichtsverfahren gegen Susanna und dann gegen die beiden Richter hingewiesen: erstere werde sogleich, sobald sie vor Gericht erschienen, entschleiert,

nicht zum Reinigungseide zugelassen, den das mosaische Gesetz in Fällen, wie der ihrige, gestatte, sondern auf die bloße Aussage der beiden Richter hin verurtheilt. Mit diesen aber verfahre Daniel ebenso tumultuarisch, verurtheile sogleich den einen, ohne abzuwarten, ob die Aussage des andern der seinigen widerspreche; frage nur nach dem Baume, unter welchem sie Susanna mit ihrem Verführer gesehen haben wollten, nicht auch nach dessen Gestalt, Kleidung und dergl. s. Eichhorn l. c. p. 449 f. Keerl, die Apokryphen des A. B. p. 82 f. — Man findet es ferner unbegreiflich, daß Daniel, ein *παιδάριον νεώτερον*, einen solchen Einfluß auf das Volk hatte, daß er das über Susanna gefällte Urtheil aufzuheben und ihre Ankläger der verdienten Strafe zu überliefern vermochte. ib. — Berthold (l. c. 1573) ist es auch Verdacht erregend, daß in den Jünglingsjahren Daniels die Juden schon so vollkommen eingerichtet gewesen seien, daß sie Häuser mit Gärten, Bädern und andern Bequemlichkeiten und auch schon ein Presbyterium gehabt haben sollen. Vgl. auch Keil l. c. 732. Endlich werde den Exulanten ein jus gladii beigelegt, welches sie als Deportirte unter der Regierung Nabuchodonosors nicht hätten besitzen können.

Aus diesen Gründen glaubt man, daß die Erzählung entweder reine Dichtung sei, etwa eine Parabel, zu dem Zwecke verfaßt, die Wahl eines sehr jungen Mannes zum Vorsteher oder Volksführer zu rechtfertigen (Eichhorn), oder zu zeigen, „daß alten und angesehenen Männern kein unbegrenztes Vertrauen zu schenken, sondern im Gegentheil edle und gottselige junge Leute zu schätzen und alten Bösewichtern weit vorzuziehen seien;" in diesem Falle seien die bemerkten Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten nur „Fehler gegen

die Aeſthetik, die in einem Gedichte nicht ſehr in Anſchlag gebracht werden könnten.“! Jahn l. c. 874. Oder man betrachtet ſie in Anſehung deſſen, daß der Verfaſſer ſie doch als eine wirkliche Geſchichte angeſehen wiſſen wolle, als eine tendenzmäßig ausgeſchmückte Sage, der vielleicht eine geſchichtliche Thatſache aus dem Leben Daniels zu Grunde liege. Berthold l. c. 1575. Davidſon l. c. 228 f. Fritzſche l. c. 118. Keil l. c.

Wir werden indeß ſehen, daß die angeführten Argumente theilweiſe auf ungegründeten Vorausſetzungen beruhen und theils aus einer falſchen Auffaſſung des Textes hervorgegangen ſind.

Das Gerichtsverfahren gegen Suſanna und ihre beiden Ankläger mag uns wohl tumultuariſch erſcheinen. Allein wir dürfen das Gerichtsweſen unſerer Tage nicht als Maßſtab annehmen, nach welchem wir jenes bemeſſen, ſondern müſſen die Zeit wohl beachten, in welcher die Geſchichte der Suſanna ſich zutrug. Damals verfuhr man ſelbſt bei den Juden ſehr ſummariſch. Vgl. Winer, Bibl. Realwörterbuch s. v. Gericht. Der Kläger erſchien mit dem Beklagten vor Gericht und brachte ſeine Klage vor; als Beweismittel dienten Zeugenausſagen Dt. 19, 15. 17, 6. Num. 35, 30; erſt wenn dieſe nicht ausreichten, wurde dem Beklagten der Reinigungseid auferlegt Ex. 22, 10 ff. Dann folgte das Urtheil, welches ſogleich vollzogen wurde. Wenn ferner die Richter Suſanna entſchleiern laſſen, ſo hatten ſie dazu die Macht; vielleicht gab ihnen das Geſetz auch das Recht dazu, indem ſie des Ehebruchs verdächtig war. Num. 5, 18. Da man die Ausſagen der Richter für wahr hielt, ſo galt ſie als überwieſen; ein weiteres Verhör oder die Zulaſſung zum Reinigungseide war überflüſſig Num. 5, 13. 3. Kön. 21.

Das Einzige, was bei ihrer Verurtheilung dem mosaischen Gesetze nicht gemäß war, besteht darin, daß man das Zeugniß der Ankläger ohne Weiteres angenommen hatte, ohne die Glaubwürdigkeit derselben zu prüfen. Dt. 19, 16 ff. Und dieses gerade macht Daniel dem Volke zum Vorwurfe. Er hingegen hat über die Richter nicht eigentlich Gericht gehalten und sie verurtheilt, sondern das vorhin Versäumte nachgeholt, sie der Lüge überwiesen und ihnen ihr Schicksal verkündet. (Vgl. V. 61. *καὶ ἀνέστησαν ἐπὶ τοὺς δύο πρεσβύτας, ὅτι συνέστησεν αὐτοὺς Δανιὴλ ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν ψευδομαρτυρήσαντας.* s. Estius, Annotationes ad v. 50.) Und da er ein Prophet, vom Geiste Gottes erfüllt war, (s. V. 48) so kannte er schon vor dem Verhöre ihre Schuld und konnte somit, ehe dieselbe constatirt war, dem einen von ihnen zurufen, daß er ein Lügner sei. Das Verhör aber diente dazu, auch das Volk von derselben zu überzeugen. Nachdem dies geschehen, war ihr Geschick auch entschieden, indem nach Dt. 19, 19 ff. falsche Zeugen dieselbe Strafe traf, welche über den Verklagten im Falle seiner Schuld würde verhängt worden sein. Ein weiteres Verhör, ein förmlicher Urtheilsspruch war nicht mehr nothwendig und noch weniger, daß Susanna zum Erweise ihrer Unschuld aufgefordert wurde. Was für den vorliegenden Fall das Gesetz vorschrieb, ist auch gewiß befolgt worden. Denn es wird ausdrücklich gesagt, daß die Versammlung sich gegen die beiden Richter erhoben und an ihnen so gethan habe, wie sie der Susanna zu thun gedachten „nach dem Gesetze Mosis".

Das zweite Argument beruht hauptsächlich darauf, daß von Daniel gesagt wird, er sei ein *παιδάριον νεώτερον* (LXX *νεώτερος ὤν*) gewesen, als er Susanna rettete. Viele

kath. Exegeten nehmen im Anſchluſſe an eine Stelle in dem interpolirten Briefe des hl. Ignatius mart. an die Magneſier [1]) an, er ſei damals 12 Jahre alt geweſen (Pererius l. c. p. 747. Didacus de Celada l. c. n. 17. 37. Calmet, ad Sus. 45. Danko, l. c. 475. Scholz, l. c. 523). In dieſem Falle wäre es freilich, wenn auch nicht unerklärlich, ſo doch auffallend, daß er trotz ſeiner Jugend das Volk von dem gefaßten Entſchluſſe zurückzuhalten und ſich mehr Anſehen zu verſchaffen vermochte, als die Richter hatten. Man müßte dann annehmen, der Geiſt Gottes habe auf das Volk eingewirkt und es beſtimmt, daß es dem Knaben gehorchte. S. Didacus de Celada n. 37. Danko l. c. Andere dagegen (Cornelius a Lap. ad v. 45. Tirinus ib. Sanctius Proleg. in Dan. III) meinen, Daniel ſei damals älter, etwa 24 Jahr alt geweſen, und der Ausdruck *παιδάριον νεώτερον* ſei deßhalb von ihm gebraucht, um ſeine Jugend gegenüber dem Alter der Richter hervorzuheben. Puer junior significat hic juvenem, qui comparatione senum istorum merito censeri poterat puer. Tirinus l. c. Zur Begründung der erſten Behauptung ſagt Cornelius a Lap., Daniel müſſe deßhalb in jener Zeit 24 Jahre alt geweſen ſein, weil er 10 Jahre ſpäter nebſt Noe und Job von Ezechiel als Muſter der Gerechtigkeit geprieſen werde. Quis enim puer 24 annorum sanctitate cum Noe et Job comparetur! Sanctius und Tirinus gehen von der Vorausſetzung aus, Daniel ſei erſt im 20. Lebensjahre nach Babylon gekommen, wo er denn bald nachher Su-

1) Migne, Patrologia Graeca. t. V. p. 760: *Δανιὴλ μὲν γὰρ ὁ σοφὸς δωδεκαετὴς γέγονε κάτοχος τῷ θείῳ πνεύματι καὶ τοὺς μάτην τὴν πολιὰν φέροντας πρεσβύτας συκοφάντας καὶ ἐπιθυμητὰς ἀλλοτρίου κάλλους ἀπήλεγξε.*

ſanna errettete. Erſterer geſteht aber ganz offen, daß dieſes eine bloße Conjectur ſei. — Weiter ſagt man, *παιδάριον* bezeichne als Ueberſetzung von נַעַר nicht bloß ein Kind, ſondern auch einen jungen Mann von 20 und mehr Jahren, und verweist dabei auf Gen. 43, 8. 1. Sam. 16, 11. 2. Sam. 18, 5. An der erſten Stelle wird Benjamin ein נַעַר genannt, gleich darauf aber, 46, 21 von ihm berichtet, er habe 10 Kinder gehabt. An der andern Stelle wird David der jüngſte ſeiner Brüder, dieſe aber נְעָרִים genannt; und doch war er damals bereits im Stande, Löwen und Bären zu bezwingen, und wurde von Saul zum Waffenträger erwählt. 1. Sam. 16, 21; 17, 34 f. 2. Sam. 18, 5 endlich heißt auch Abſalom noch ein נַעַר, zu einer Zeit, wo er ſich bereits gegen ſeinen Vater empört hatte. Ueberall aber überſetzen die LXX das Wort mit *παιδάριον*. Das iſt alſo unzweifelhaft, daß bei den Juden *παιδάριον* noch einen Mann von 20—30 Jahren bezeichnen könne. Allein das Wort hat in unſerer Erzählung noch den Zuſatz *νεώτερον*. Daß derſelbe nur deßwegen beigefügt ſei, um die Jugend Daniels hervorzuheben, iſt richtig, könnte aber nicht nachgewieſen werden, wenn der Ausdruck *παιδάριον νεώτερον* nur hier vorkäme. Er findet ſich indeß auch 3. Kön. 3, 7, wo Salomo, obſchon bereits König und Vater eines Sohnes (vgl. 3. Kön. 11, 42 mit 14, 21), im Gebete zu Gott ſagt, er ſei unwiſſend und noch ein Knabe, נַעַר קָטֹן (LXX *παιδάριον μικρόν*), ein Ausdruck, dem der unſrige vollkommen entſpricht.

Darnach ſind wir durch denſelben nicht gehindert, bei Daniel, als er Suſanna rettete, ein Alter von mehr als 20 Jahren anzunehmen. In dieſem Alter aber war er

bereits hoch angeſehen am Hofe Nabuchodonoſor's, der ihn zum Oberſten der Magier gemacht hatte; und die Exulanten, die ihn ſchon deßwegen reſpectiren mußten, hatten ſicher auch erfahren, daß er von Gott den Geiſt der Weiſſagung erhalten hatte und Träume deuten konnte. Dan. 2. Wenn ſie demnach auf ſein Wort von ihrem Vorhaben abſtehen und ihn zum Richter ihrer Vorſteher machen, ſo darf dieß nicht mehr auffallend erſcheinen.

Noch weniger aber kann es Bedenken erregen, wenn die Erzählung berichtet, daß die Exulanten in ſeiner Jugendzeit bereits Reichthümer, gut eingerichtete Häuſer und Gärten und ein Presbyterium gehabt hätten. Schon Origenes hatte dem Afrikanus, der ihn hierauf aufmerkſam gemacht hatte, geantwortet, daß die Lage derſelben nicht immer eine gedrückte geweſen ſei und manche von ihnen, wie Tobias, Achiacharus, Esdras, Nehemias, Mardochäus, ſich Reichthümer, hohe Stellungen und Anſehen zu verſchaffen gewußt hätten. Ep. ad Afric. n. 13. Das findet auch durch einen Brief des Propheten Jeremias ſeine Beſtätigung, der bald nach der zweiten Deportation geſchrieben und an die Exulirten in Babylon gerichtet war. Jer. 29, 1 ff. Nach demſelben befanden ſich unter ihnen Prieſter und Aelteſten; ſie waren ferner im Stande, ſich Häuſer zu bauen und Gärten anzulegen; denn dazu ermahnt ſie der Prophet. Und da er, wie aus dem Schreiben hervorgeht, von ihrer Geſinnung und ihren Hoffnungen Kunde hatte ſ. V. 8 ff. 15., ſo mußte er auch die Verhältniſſe kennen, in welchen ſie lebten. Die Errettung Suſannas aber braucht nicht ſogleich nach der Wegführung Daniels geſchehen zu ſein. Joakim, der allein in unſerer Erzählung als ein reicher Mann geſchildert wird, hatte ſomit Zeit, ſich Vermögen zu ſammeln

und seine Wohnung bequem einzurichten. Denn nichts hindert uns anzunehmen, daß er nicht erst bei der zweiten Deportation 599 oder 595, sondern schon mit Daniel 605 nach Babylon gekommen sei. Außerdem ist es wahrscheinlich, daß die zuerst Weggeführten nicht so sehr Gefangene als Geiseln waren; mehrere von ihnen lebten am Hofe des Königs, und zwar nicht als niedrige Diener Dan. 1, 4. 5, und wurden später auf hohe Posten befördert. Es wäre darum recht gut möglich, daß Nabuchodonosor dem Joakim seine Gunst zugewendet, ihn mit Reichthümern beschenkt oder ihm gestattet hätte, sein Vermögen, das er in der Heimath gehabt, mit nach Babylon zu nehmen.

Als letztes Argument gegen die Glaubwürdigkeit der Erzählung wird angeführt, daß den Exulanten eine eigene Gerichtsbarkeit nebst dem jus gladii beigelegt würde, was bei ihrer Lage als Deportirte, zumal unter Nabuchodonosor, der sie weggeführt, nicht denkbar sei. Indeß mit so großer Sicherheit man dieses behauptet, so hat man doch kein Zeugniß aus dem Alterthum dafür beibringen können. Zwar verweist Berthold auf Jer. 29, 21 f., wo die Weissagung ausgesprochen ist, Nabuchodonosor werde die beiden falschen Propheten Achab und Sedecias verbrennen lassen. Daraus soll denn hervorgehen, daß der König den Exulanten nicht gestattet habe, die Uebelthäter aus ihrer Mitte selbst zu richten und zu bestrafen, daß er sich allein das Recht vorbehalten habe, über Leben und Tod derselben zu bestimmen! Wenn er jene Männer hinrichten ließ, so war das doch ein einzelnes Faktum, aus welchem man nicht Schlüsse auf Zustände machen kann. Man läßt sich vielmehr von der Voraussetzung leiten, als hätten die alten orientalischen Eroberer die unterjochten Völker ebenso behandelt, wie es später

geſchah, und auf die Ausübung der peinlichen Gerichtsbarkeit daſſelbe Gewicht gelegt, welches ſie heutzutage hat. Dieſe Vorausſetzung widerſtreitet aber der Geſchichte. Man kümmerte ſich um die innern Angelegenheiten der unterworfenen Völker wenig oder gar nicht und verlangte nur, daß ſie ſich ruhig verhielten und den ihnen auferlegten Tribut entrichteten. Ueber die unglücklichſte Klaſſe derſelben, die Deportirten, ſagt M. v. Niebuhr (Geſchichte Aſſur's und Babel's. Berlin 1857, p. 25 f.): „Man ließ die unglücklichen Angeſiedelten ſich regieren, wie ſie wollten. Den Herrſchern gegenüber aber waren ſie durch eine gemeinſame Regierung vertreten aus ihrer eigenen Mitte, wohl kein annehmlicherer Poſten, als das römiſche Dekurionat, zu dem man die Leute obtorto collo ſchleppen mußte. Auch wo die Weggeführten unter allen Einwohnern ganz zerſtreuet lebten, wie die vornehmen Juden und Leviten in Babylonien, haben ſie wohl überall, wie im letzteren Lande, Esdr. 1, 8 ihre Gemeinden und Archimalotarchen gehabt.“ Auch wenn Statthalter über ſie geſetzt wurden, ſo änderte ſich in dieſer Hinſicht nichts. „Das Vorhandenſein von ſolchen, ſagt derſelbe Gelehrte l. c. p. 27, ſteht nicht im Widerſpruch mit der loſen Gliederung der Provinzen; ein alter ego des Oberkönigs mußte ſein, wo dieſer ſelbſt nicht hinreichen konnte. Zwar können wir dieſe nicht unbedingt mit den ſpätern perſiſchen Satrapen vergleichen; denn dieſe waren eine Inſtitution des Darius, die Folge der Erfahrungen, die er am Anfange ſeiner Regierung gemacht hatte. Aber doch läßt ſich aus der Stellung dieſer ſpätern Satrapen und noch beſſer aus der der türkiſchen Paſcha's das Weſen jener Statthalter verſtehen. Ein perſiſcher Satrap und Paſcha war genau das Abbild ſeines Herrn. Er commandirte in der Provinz und hatte die

Steuern einzutreiben. . . . . Mitunter miſchte er ſich in die Adminiſtration, aber nur, wenn er ein politiſches Intereſſe dabei hatte oder Geld herauszuſchlagen hoffte. Sonſt kümmerte er ſich um Juſtiz und Adminiſtration nicht im Geringſten u. ſ. w."

Daß dieſe Bemerkungen auch von den Juden in Babylon gelten, macht Folgendes ſehr wahrſcheinlich. Als Nabuchodonoſor Jeruſalem zum drittenmale erobert und zur Strafe ſeines wiederholten Abfalles zerſtört hatte, ſetzte er zum Statthalter von Judäa einen Juden ein und forderte von den daſelbſt Zurückbleibenden nur einen Tribut. Jer. 40, 5 ff. Flavius Joſephus Antiq. X. 9, 1. 3. [1]). Von der Aufſtellung anderer Beamten, Richter und dergl. iſt nicht die Rede. Dieſe Milde ließ Nabuchodonoſor noch walten, nachdem das jüdiſche Volk ihn wiederholt gereizt hatte. Offenbar leitete ihn dabei die Abſicht, daſſelbe zu gewinnen und ihm ſein unglückliches Loos zu erleichtern. Deßwegen läßt ſich auch erwarten, daß er jene, die bei einer frühern Eroberung nach Babylon geführt waren, und die ihn nicht ſo beleidigt hatten, noch milder behandelt und ihnen geſtattet habe, ſich Richter aus ihrer Mitte zu wählen und ſich von denſelben nach den Geſetzen ihrer Religion leiten zu laſſen. Um ſo

---

1) Josephus l. c. 1. *Ὁ δὲ στρατηγὸς Ναβουζαρδάνης αἰχμαλωτίσας τὸν τῶν Ἰουδαίων λαόν, τοὺς πένητας καὶ αὐτομόλους ἐκεῖ κατέλιπεν, ἀποδείξας αὐτῶν ἡγεμόνα Γοδολίαν, ὄνομα Αἰκάμου, παῖδα τῶν εὐγεγηνότων, ἐπιεικῆ καὶ δίκαιον. Ἐπέταξε δὲ αὐτοῖς τὴν χώραν ἐργαζομένοις τῷ βασιλεῖ τελέσειν φόριν ὁρισμένον.*

3. *Διαδραμούσης δὲ φήμης εἰς τὰ περὶ τὴν Ἰουδαίαν ἔθνη, ὅτι τοὺς ἀπὸ τῆς φυγῆς παρ' αὐτὸν ἐλθόντας Γοδολίας ἐδέξατο φιλανθρώπως, καὶ τὴν γῆν αὐτοῖς γεωργοῦσι κατοικεῖν ἐφῆκεν, ἐφ' ᾧ τελέσειν φόρον τῷ Βαβυλωνίῳ, συνέδραμον καὶ αὐτοὶ πρὸς τὸν Γοδολίαν καὶ τὴν χώραν κατῴκησαν.*

mehr läßt ſich dieſes vermuthen, als dieſe Geſetze zu denen der Heiden in ſchroffem Gegenſatze ſtanden, ſo daß ſelbſt die Römer, welche doch die Zügel der Regierung viel ſtraffer hielten [1]), ihnen bisweilen einen Ethnarchen ihres Geſchlechtes gaben und darüber wegſahen, wenn ſie ſelbſt ſich Richter wählten, die ſogar Todesurtheile ausſprachen [2]). Endlich wird Dan. 2, 49 berichtet, daß Nabuchodonoſor drei Juden zu Statthaltern der Provinz Babylon eingeſetzt habe, wohin die meiſten ihrer Volksgenoſſen gebracht waren; unter ihrer Verwaltung werden dieſelben unzweifelhaft die fraglichen Freiheiten genoſſen haben.

Daß die Gewalt dieſer Richter auch die peinliche Gerichtsbarkeit mitinbegriff, kann kaum bezweifelt werden, da dieſelbe in früherer Zeit, namentlich bei den orientaliſchen Völkern nicht die Bedeutung hatte, welche ihr jetzt beigelegt wird. Ein Menſchenleben hatte wenig Werth, zumal wenn es das eines Deportirten war. Vgl. Tobias 1, 18 ff. Eſther 3, 8 ff. Bei den Juden, bei welchen es wohl noch am meiſten galt, hatten die Aelteſten jeder Stadt das Recht, Todesurtheile zu ſprechen und ausführen zu laſſen. Dt. 17, 8 ff. 21, 18 ff. — Es iſt demnach durchaus nicht ſo unwahrſcheinlich, daß die Exulanten zu Babylon ſich ihre Richter wählten, die ihre Streitigkeiten ſchlichteten und über Verbrecher

1) ib. XIV. 7, 2. *Ἐν γοῦν Αἰγύπτῳ κατοικία τῶν Ἰουδαίων ἐστιν ἀποδεδειγμένη χωρὶς καὶ τῆς τῶν Ἀλεξανδρέων πόλεως ἀφώριστο μέγα μέρος τῷ ἔθνει τούτῳ· καθιόταται δὲ καὶ ἐθνάρχης αὐτῶν, ὃς διοικεῖ τε τὸ ἔθνος καὶ διαιτᾷ κρίσεις καὶ συμβολαίων ἐπιμελεῖται καὶ προσταγμάτων, ὡς ἂν πολιτείας ἄρχων αὐτοτελοῦς.*

2) Origenes, ep. ad Afric. n. 14 ſagt von den Juden in Paläſtina: *γένονται δὲ καὶ κριτηρίαι λελῃθότως κατὰ τὸν νόμον, καὶ καταδικάζονταί τινες τῇ ἐπὶ τῷ θανάτῳ, οὔτε μετὰ τῆς πάντη εἰς τοῦτο παρρησίας, οὔτε μετὰ τοῦ λανθάνειν τὸν βασιλεύοντα.*

die in ihrem Gesetze bestimmten Strafen verhängten. Natürlich konnten sie dann dieselben auch wieder absetzen und sie selbst, wie unsere Erzählung will, zur Rechenschaft und Strafe für begangene Vergehen ziehen.

§. 10.

Fortsetzung. — Achab und Sedecias.

Indeß kann man mit Rücksicht darauf, daß die beiden gottlosen Richter eben Vorsteher des Volkes waren [1]), auch zugeben, daß die Exulanten keine eigene Gerichtsbarkeit, wenigstens nicht das Recht hatten, ihre Vorsteher vor Gericht zu stellen. Darum brauchte man doch nicht anzunehmen, daß die Geschichte der Susanna Unwahrscheinliches und Unglaubwürdiges enthalte. Die beiden Richter sind dann von Nabuchodonosor ernannt; daß es mit der Handlungsweise desselben nicht im Widerspruch stehe, Exulirte zu Beamten zu wählen, beweist die Berufung der Gefährten Daniels zu Statthaltern. Dan. 2, 49. Die Richter handelten dann, als sie Susanna verurtheilten, kraft der vom Könige erhaltenen Vollmacht. Daß sie selbst aber von Daniel oder dem Volke gerichtet seien, das zu behaupten, nöthigt der Text nicht. Ueber Daniel s. oben. Von dem Volke aber heißt es: „sie thaten an ihnen .... und tödteten sie." Diese Worte sind auch dann richtig, wenn das Volk sie dem Könige überlieferte und er sie verurtheilte.

Es ist dieses die Meinung derer, welche der alten

1) Hier. ad Jerem. 29, 22. Unde a plerisque ac paene omnibus Hebraeis ipsa (scl. historia Susannae) quasi fabula non recipitur nec legitur in Synagogis eorum. Cui enim, inquiunt, fieri poterat, ut captivi lapidandi principes et prophetas suas haberent potestatem?

jüdiſchen Tradition beiſtimmen, daß die Richter unſerer Erzählung jene beiden falſchen Propheten Achab und Sedecias ſeien, von welchen Jeremias 29, 20 ff. ſpricht. Dieſelbe hat, obgleich viele Gelehrte ſie für eine Fabel anſehen (ſiehe Estius, Annot. ad Jer. 29, 22. Calmet ad Dan. 13, 5. Cornelius a Lap. ad Jer. 29, 22 ff. Sanctius ad Dan. 13, 5. Pererius p. 743 f.), doch manches für ſich. Schon wegen ihres Alters verdient ſie Beachtung [1]). Dann aber gibt ſie uns eine genügende Erklärung des V. 5 („Richter, von welchen der Herr verkündet hat, daß Gottloſigkeit aus Babylon von alten Richtern ausgegangen iſt.") Offenbar weiſen dieſe Worte auf einen frühern prophetiſchen Ausſpruch zurück. Es findet ſich aber in der hl. Schrift keiner, auf den ſie ſich beziehen könnten, als Jer. 29, 22. An eine Accommodation von Jer. 23, 15 („von den Propheten in Jeruſalem iſt Gottloſigkeit über die ganze Erde ausgegangen") zu denken, verbietet die Beſtimmtheit unſerer Stelle. Man könnte nur noch annehmen, ſie bezöge ſich auf einen verlorengegangenen Ausſpruch. ſ. Sanctius l. c. Abgeſehen davon, daß dieſes nur ein Nothbehelf iſt, hat man zu beachten, daß Vieles, was Jeremias von den falſchen Propheten ſagt, ganz genau auch von den Richtern unſerer Erzählung

1) Origenes erzählt ep. ad Afric. n. 7. 8., er habe von einem gelehrten Juden, dem Sohne eines Geſetzgelehrten, der die Geſchichte der Suſanna als ächt anzuerkennen ſchien, gehört, daß Achab und Sedecias die beiden gottloſen Richter geweſen ſeien, und von einem andern, daß ſie leichtgläubige Iſraelitinnen durch das Vorgeben zum Ehebruche verführt hätten, wenn ſie mit ihnen ſich einließen, würden ſie den Meſſias gebären. Auch Hieronymus erzählt dieſe Sage, Comm. in Jerem. 29, 21 ff. und ſetzt hinzu, die Juden ſeiner Zeit verwürfen faſt allgemein die Geſchichte der Suſanna als eine Fabel, glaubten aber doch, daß die beiden falſchen Propheten Achab und Sedecias von Daniel ihrer Vergehen überwieſen und von Nabuchodonoſor beſtraft worden ſeien.

gilt. Utrique enim degebant Babylone, utrique mendaces, utrique tempore Nabuchodonosoris et Astyagis, utrique adulteri, utrique ob adulteria supplicio affecti, utrisque a Deo dictum: Ego sum testis et judex. So Tirinus ad Dan. 13, 5. Was aber die Identificirung derselben verbieten soll, ist nicht der Art, daß es sich nicht beseitigen ließe. Am wenigsten darf man darauf Gewicht legen, daß bei Jeremias von Propheten, hier von Richtern die Rede ist; dieselben Personen konnten ja beides sein. Auch das widerstrebt der Identität derselben nicht, daß sie nach Jeremias vom Könige bestraft werden, während unsere Erzählung sagt, daß das Volk sie tödtete. Es ist schon bemerkt worden, daß man letzteren Bericht so auslegen kann, daß dem Volke die Anklage, dem Könige die Verurtheilung zufällt; dann stimmt er zu dem des Jeremias. Die meisten Bedenken scheint der Umstand zu bereiten, daß nach letzterm die verhängte Strafe der Feuertod ist, nach unserer Erzählung, wie man glaubt annehmen zu müssen, die Steinigung. Diese Strafe stand auf dem Ehebruche Dt. 22, 24. Ez. 16, 40. Ev. Joh. 8, 5. 7. Da nun falsche Zeugen dieselbe Strafe leiden mußten, welche im Falle der Richtigkeit ihrer Aussage über den Beklagten verhängt sein würde, so glaubt man, daß die Richter gesteinigt seien. Diesen Widerspruch darf man nun nicht durch die Annahme lösen, daß sie zuerst gesteinigt und dann verbrannt worden wären (Tirinus, Didacus de Celada), oder dadurch, daß man „Feuer" als einen bildlichen Ausdruck für jedes schmerzliche Leiden nimmt und erklärt, der Prophet Jeremias habe nur sagen wollen, die beiden Propheten würden auf gewaltsame und schmerzhafte Weise ihr Leben verlieren (s. bei Pererius p. 744 f.). Diese Erklärungen sind zu gekünstelt und oberflächlich.

Man kann bei dem bleiben, was Jeremias ſagt, daß der Feuertod es war, den jene Männer erlitten. Unſere Erzählung widerſpricht ihm nicht; ſie ſagt nur: „ſie tödteten ſie“ nicht aber, auf welche Weiſe. Zwar geht vorher, „ſie thaten an ihnen .... nach dem Geſetze Moſes“. Die Beſtimmung, auf welche hier angeſpielt wird, iſt die ſchon erwähnte Dt. 19, 16 ff., daß der falſche Zeuge dieſelbe Strafe haben ſollte, welche er ſeinem Opfer zugedacht hatte: „Seele um Seele, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß.“ Der Zweck dieſes Geſetzes war erreicht, wenn die beiden Richter den Tod erlitten, mochte derſelbe nun durch Verbrennen oder durch Steinigen herbeigeführt ſein: in jedem Falle konnte der Verfaſſer vollkommen richtig ſagen, daß man an ihnen nach dem Geſetze Moſes gehandelt habe.

Was endlich nach Sanctius l. c. am meiſten gegen unſere Annahme ſprechen ſoll, beruht auf der Vorausſetzung, daß Daniel bald nach ſeiner Wegführung nach Babylon, als er noch ein *παιδάριον νεώτερον* war, die Richter entlarvt hatte. Der erwähnte Brief des Jeremias wurde aber, ſagt er, erſt in dem Jahre geſchrieben, in welchem der König Jechonias dahin wandern mußte, etwa acht Jahre ſpäter; da ſeien die beiden Richter bereits getödtet geweſen. Wie wir geſehen, zwingt uns der Ausdruck *παιδάριον νεώτερον* nicht, bei Daniel ein ganz jugendliches Alter anzunehmen; zwar muß er, als er Suſanna rettete, im Vergleich zu den Richtern ein junger Mann geweſen ſein. Das konnte er aber auch noch, als die zweite Deportation ſtattfand. Denn es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß er in einem Alter von 12—14 Jahren nach Babylon kam; denn er wurde noch in der Sprache und Wiſſenſchaft der Chaldäer unterrichtet, um Page am königlichen Hofe zu werden. Es war aber, wenig-

ſtens am perſiſchen Hofe Sitte, daß die zum Hofdienſte beſtimmten Jünglinge in einem Alter von 14 Jahren Erziehern übergeben wurden, bei welchen ſie eine dreijährige Lehrzeit durchmachen mußten, ehe ſie in den activen Dienſt traten. Letzteres wird auch von Daniel erzählt. Xenophon, Cyrop. I. 2. §. 8. 9; Plato, Alcibiades I. §. 37. Auch die Thatſache, daß er noch unter der Regierung des Cyrus lebte, weist darauf hin, daß er im Anfange ſeines Exils recht jung geweſen iſt. Er zählte deßhalb gewiß nicht viel über 20 Jahre, vielleicht weniger, als Jechonias in die Gefangenſchaft geführt und der Brief des Jeremias geſchrieben wurde. Die in letzterem erwähnten Propheten können darum recht wohl mit den Richtern unſerer Erzählung identiſch ſein, und dieſe berichtet dann, daß die dort ausgeſprochene Weiſſagung in Erfüllung gegangen ſei. — Iſt dieſes der Fall, ſo kann man auch die Zeit beſtimmen, in welcher ungefähr die Geſchichte der Suſanna ſich ereignete: ſie iſt bald nach der zweiten Deportation der Juden nach Babylon vorgefallen; nicht früher, wegen des Briefes des Jeremias; nicht viel ſpäter, weil Daniel zur Zeit derſelben noch ein junger Mann war. Dazu ſtimmt es denn, wenn in unſerer Erzählung von Aufſtellung von Richtern für die Exulanten berichtet wird; dieſelbe mußte doch ſchon ein Bedürfniß ſein. Bei der erſten Deportation wurden aber nur wenige Vornehme weggeführt ſ. Dan. 1, 1 ff. und 4. Kön. 24, 1; bei der zweiten dagegen traf dieſes Schickſal die königliche Familie und einen großen Theil des Volkes. 4. Kön. 24, 14 ff.

Das Vorſtehende kann und ſoll nur den Werth einer, mir freilich ſehr wahrſcheinlichen Hypotheſe beanſpruchen, die geeignet iſt, über die Geſchichte der Suſanna Licht zu

verbreiten, von deren Richtigkeit aber die Glaubwürdigkeit der letztern nicht abhängt. Wie gezeigt, enthält dieſelbe nichts, was in uns Bedenken erregen und in der gläubigen Annahme derſelben beunruhigen könnte.

2.

Recht und Moral in Bezug auf das Wirthschaftsleben.

Von Rep. Dr. Funk.

Recht und Moral stehen nicht nur in dem Zusammenhang zu einander, daß das sittliche Moment die reale Voraussetzung der rechtlichen Ordnung bildet und letztere nur insoweit ihrer Idee entspricht, als sie das erstere in sich aufgenommen, sondern auch in dem weiteren zunächst entgegengesetzten, daß die Moral mit ihren Entscheidungen das Recht so viel als möglich anzuerkennen und zu berücksichtigen hat. Die letztere Aufgabe fällt der Moral besonders da zu, wo sie mit dem Rechte den gleichen Stoff zu behandeln hat, in dem tractatus de justitia et jure. Dieser gemeinsame Stoff ist das Wirthschaftsleben mit seinen einzelnen Verhältnissen, von denen die wichtigsten das Eigenthum und dessen Uebertragung sind.

Nach abstracter Betrachtung kann hier die Moral, wie in analoger Weise auch das Recht, in verschiedene Fehler fallen, von denen wir die hauptsächlichsten besonders namhaft machen wollen. Sie kann dem Rechte sich zu sehr anschmiegen und dessen im Laufe der Zeit nicht selten zu Tage tretenden Widerspruch mit dem Begriff der Gerechtig-

keit übersehen, sie kann somit ihre höchste Aufgabe verkennen, die sittliche Idee in ihrer Reinheit und befreit von etwaigen unreinen historischen Ansätzen zu betonen, zu welch sachlichem Mangel dann der Natur der Sache nach sich leicht der formelle gesellen wird, daß ihre Beweisführung vorwiegend rein juristischer Art ist. Oder sie kann sich vorzeitig mit der bestehenden Rechtsordnung in Widerspruch setzen und Forderungen an dieselbe stellen, die wegen ihrer größeren Strenge mit dem Charakter der letzteren nicht vereinbar sind, obwohl sie das Maß der Strenge nicht überschreiten, das den sittlichen Pflichten im engern Sinne gegenüber den rechtlichen eigen zu sein pflegt. Endlich ist es auch möglich, daß beide Arten von Verfahren sich mehr oder weniger mit einander verbinden, daß die Behandlung der einschlägigen Fragen zunächst juristisch gehalten ist, daß aber der Beweisführung hinterher durch die Betonung der Forderungen der reinen Sittlichkeit die Spitze abgebrochen wird.

Ein unbefangener Blick in die Moralwerke der letzten Jahrhunderte läßt uns diese Mängel, namentlich den ersten und den letzten, bald in höherem bald in geringerem Maße je nach der Eigenthümlichkeit des Autors in Wirklichkeit finden. In formeller Beziehung fällt insbesondere der weitausgedehnte Gebrauch auf, der von der Jurisprudenz in der Lösung der sittlichen Fragen gemacht ward, wie denn auch ein Kenner der Literatur eine hauptsächliche Eigenthümlichkeit der nachmittelalterlichen Moraltheologie darin erblickt hat, daß in ihr eine nicht immer passende Anwendung von der Rechtswissenschaft gegeben sei [1]). Daß sich

1) Probst, Katholische Moraltheologie I, 117.

dieſe Eigenthümlichkeit aber nicht mit einem Male verloren, ſondern zu einem Theile wenigſtens noch bis in die Gegenwart herein erhalten hat, dürfen wir hier wohl in Anſehung der conſervativen Ader, die im Ganzen ein auszeichnendes Merkmal der katholiſchen Wiſſenſchaft iſt, vorausſetzen, ohne vorerſt weitläufige Beweiſe dafür zu erbringen. Ebenſo iſt an ſich klar und ſoll im Einzelnen durch die folgenden Ausführungen bewieſen werden, daß, wenn jene Eigenthümlichkeiten ſchon der Ethik der Vergangenheit nicht zur Zierde gereichen, ſie bei dem erfolgten Umſchwung der wirthſchaftlichen Verhältniſſe und bei dem damit in Verbindung ſtehenden Aufſchwung der Wiſſenſchaft, zumal in den einſchlägigen Fragen, noch weniger einen Schmuck derſelben in der Gegenwart bilden, weil nun zu ihrem urſprünglichen Fehler noch der weitere kommt, daß ſie jetzt einen Anachronismus darſtellen, was ehedem nicht der Fall war.

Die Gebrechen, die wir angedeutet, concentriren ſich in einem, das in gewiſſer Weiſe die Quelle iſt, aus der alle übrigen hervorgingen, darin nämlich, daß die ältere Moral es unterließ, principielle Grundſätze zur Beurtheilung der wirthſchaftlichen Verhältniſſe aufzuſtellen, wenigſtens den angemeſſenen Gebrauch von ihnen zu machen, daß ſie mit andern Worten die hier maßgebenden Geſetze der Sittlichkeit nicht klar und ſtreng genug herausſtellte, ſondern ſich in ihrem Urtheil mehr an die Normen des poſitiven Rechtes hielt, in welchem jene nicht in ihrer begrifflichen Reinheit, ſondern in ihrer Vermiſchung mit zeitlichen und räumlichen Beſtandtheilen zum Ausdruck kommen. Es iſt deßhalb vor Allem unſere Aufgabe, die Grundſätze feſtzuſtellen, die nach unſerm Dafürhalten die Geſetze der ſittlichen Ordnung

in ihrem Verhältniß zum Wirthschaftsleben sind, soweit dieselbe unabhängig vom Rechtsleben gedacht wird, und es ist dieses um so nothwendiger, als eben die Verkennung dieser Grundsätze, bezw. die Vermengung der Gebiete der reinen Moral und des positiven Rechtes und die Erhebung von bloßen Rechtssätzen zu absoluten Forderungen des natürlichen Gesetzes die Ursache der Verwirrung ist, die wir etwas beleuchten wollen.

I.

Wir gehen bei dieser Untersuchung von den Vergehen aus, welche gegen das Eigenthum durch Aneignung fremden Gutes — nicht durch bloße Beschädigung — begangen werden können. Solche gibt es im Grunde zwei, unter sich verschieden nach der Verschiedenheit der Mittel, durch welche die sündhafte Thätigkeit zum Vollzug gelangt. Die eine ist das Ansichreißen fremden Gutes durch Geltendmachung seiner bloßen Ueberlegenheit, die andere ist die Entfremdung durch das Mittel der Täuschung. Das sind die allein denkbaren Grundformen der Sünden, welche die Habsucht gegen das Eigenthum des Nächsten zu begehen im Stande ist; denn eine jede ungerechte Aneignung setzt entweder Schwäche oder Abwesenheit irgend welcher Art auf Seite des zu Verletzenden und dem entsprechend Stärke oder List irgend welcher Art auf Seite des Verletzenden voraus; es liegt dieses so sehr in der Natur der Sache, daß ohne das Bestehen der einen dieser Voraussetzungen eine ungerechte Aneignung überhaupt nicht möglich ist. Diese beiden Formen, eins in ihrem Wesen, differenziren sich jedoch mit ihrem Eintritt in die Erscheinung. Macht im ersten Falle die Ueberlegenheit sich unmittelbar und durch Bethätigung

der physischen Stärke geltend, so ist sie Raub; tritt sie aber im Verkehrsleben hervor als eine durch das Mittel des Vertrags sich vollziehende Ausbeutung des Schwächern durch den Stärkeren, so ist sie Wucher. Stützt sich im zweiten Falle die List oder Täuschung auf die physische Abwesenheit des Eigenthümers, so ist die Entfremdung Diebstahl; bedient sie sich aber im Verkehrsleben durch falsche Vorspiegelungen der Unkenntniß und Leichtgläubigkeit zur Erreichung ihrer unlautern Zwecke, so entsteht der Betrug.

Im Verkehrsleben sind demnach Betrug und Wucher die allein möglichen Hauptformen der ungerechten Aneignung von Eigenthum und dieselben erstrecken sich an und für sich über den ganzen Bereich des letzteren und auf alle Arten seiner Uebertragung, wenn sie auch hinsichtlich einzelner Gegenstände desselben und in gewissen Vertragsverhältnissen vorwiegend vorkommen mögen. So ist es unzweifelhaft, daß die Sünde des Betrugs am Häufigsten bei Kauf und Verkauf, die des Wuchers am Meisten bei Darlehen begangen wird. Allein dieß ist nur eine empirische Verschiedenheit und berechtigt als solche nicht dazu, den Wucher etwa — wie man vom spätern Mittelalter an in allen Zweigen der Wissenschaft und in der Theologie hauptsächlich von Bernhardin von Siena an gethan, der in dieser Beziehung ausdrücklich sagt: **ubi nulla intervenerit ratio mutui, nulla potest ibi esse usura** [1]) — auf das Darlehen und somit auf den Theil der Güterwelt, welcher Object dieses Vertrages zu sein pflegt, begrifflich einzuschränken; denn eine

---

1) S. unsere Abhandlung: Ueber die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen, in der Tüb. Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft 1869, S. 164.

solche Einschränkung ist erst bei der Einheit der in einer Definition zu begreifenden Erscheinungen, nicht aber schon bei einer bloßen, wenn auch noch so großen Mehrheit derselben statthaft.

Der eben berührte Punkt, die Localisirung des Wucherbegriffes auf ein einzelnes Vertragsverhältniß durch die Moraltheologie ist von großer Wichtigkeit nicht nur insofern, als sich in ihm eine Vermischung des Moral- und Rechtsgebietes am Schärfsten darstellt, sondern auch sofern derselbe im Laufe der Zeit für die wissenschaftliche Behandlung der materiellen Fragen eine mehr als wünschenswerthe Bedeutung erlangt hat, weßhalb wir hinsichtlich seiner Entstehung eine kurze Bemerkung hier einzuflechten uns erlauben. Die bezügliche Lehre tauchte, wie bemerkt, erst im späteren Mittelalter auf. Daß die Väter ihr fremd waren, beweisen zur Genüge schon die aus ihren Schriften in das corpus juris canonici übergegangenen Aussprüche. Wir möchten sogar behaupten, daß selbst der hl. Thomas, wenigstens in seinem vollendetsten Werke, der Summa, ihr noch ferne gestanden sei und den Umfang des Wuchers dem der Begriffe Gut, Waare, Preis u. s. w. gleichgestellt habe, obwohl wir bei der Unbestimmtheit, mit der sich der Fürst der Scholastik hierüber ausgesprochen, einen vollen Beweis für unsere Ansicht nicht zu erbringen vermögen. Wir schließen dieses nicht bloß daraus, daß Stellen mit einer so bestimmten Abgrenzung des Umfangs der in Rede stehenden Handlung, wie sie beim hl. Bernhardin von Siena und den Späteren vorkommen, sich bei Thomas nicht finden, sondern noch mehr aus der ganzen Anlage der bezüglichen Materie in seiner Summa [1]). Bei unserer Auffassung des

1) II. II. qu. 66 und qu. 77 und 78.

Wuchervergehens ſtellt ſich zwiſchen Diebſtahl und Raub, Betrug und Wucher ein ſtrenger Parallelismus heraus und dieſer Parallelismus der Sünden gegen die commutative Gerechtigkeit findet ſich äußerlich wenigſtens vollkommen beim Engel der Schule, wenn er gleich den inneren Zuſammenhang dieſer Handlungen nicht weiter nachgewieſen, ſondern ſich auf die Bemerkung beſchränkt hat, daß der Sitz der beiden letzteren Vergehen die voluntariae commutationes, d. i. der freiwillige Verkehr, ſeien, während die beiden erſteren, wie Rietter ſich ausdrückt [1]), ſich auf den „unwillkührlichen Verkehr" beziehen, oder mit andern Worten, da von einem Verkehr ohne Wollen höchſtens uneigentlich geredet werden kann, außerhalb deſſelben zum Vollzug gelangen. Die in den Worten usura quae fit in mutuis [2]) liegende Anlehnung des Wuchers an den Darlehensvertrag ſpricht wohl ſcheinbar, aber nicht im Grund wider uns; denn es fehlt dabei die für die entgegengeſetzte Auffaſſung nothwendige ausdrückliche Beſchränkung. Dieſelbe darf auch nicht als ſelbſtverſtändlich angeſehen und ſupplirt werden, weil dem angeführten Ausſpruch unmittelbar der andere vorhergeht: fraudulentia quae committitur in emptionibus et venditionibus, und ſomit folgerichtig auch für den Betrug eine Localiſirung angenommen werden müßte, die dem Geiſte des hl. Thomas ſicherlich ferne ſtand. Es bleibt ſomit nur übrig, die Beſchränkung, welche in ſeinen Worten zunächſt liegt, nicht als eine begriffliche, ſondern als eine durch praktiſche Geſichtspunkte bedingte zu faſſen und eben damit in dem fraglichen Punkte eine Divergenz in der Lehre des Fürſten

1) Die Moral des hl. Thomas S. 390.
2) II. II. qu. 77.

der Scholastik und der späteren Theologen anzunehmen, eine Divergenz, die zwar durch die Allgemeinheit und Unbestimmtheit der einschlägigen Aussprüche des ersteren gemildert wird, die aber doch statuirt werden muß, weil mit der Unbestimmtheit der Lösung der Frage der Zugang zu einer anderen Anschauung erhalten bleibt und auch pflichtmäßig zu erhalten ist, wenn nicht ohne nöthigenden Grund ein den späteren Theologen angehörender Fehler als solcher auch dem hl. Thomas aufgebürdet werden will.

Verhalte es sich indessen in diesem Punkte mit der Lehre des hl. Thomas wie dem wolle, so bleibt in allen Fällen das Eine bestehen, daß auch nach seiner Auffassung die Vergehen gegen das Eigenthum durch Aneignung im Verkehrsleben sich auf Betrug und Wucher reduciren. Daß diese Auffassung ihre unzweideutigen Anhaltspunkte auch in der hl. Schrift hat, dürfte aus Nachstehendem erhellen. Indem wir von andern Stellen und namentlich vom alten Testament der Kürze halber hier absehen, verweisen wir einfach auf die Stelle I. Thess. 4. 6, in welcher der hl. Paulus die Pflichten des Christen in Handel und Verkehr namhaft macht: *τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ*, oder wie die Vulgata vielleicht noch deutlicher als der griechische Text sagt: ne quis *supergrediatur* neque *circumveniat* in negotio fratrem suum — eine für die wissenschaftliche Bearbeitung des moraltheologischen Tractates vom Rechte und von der Gerechtigkeit höchst bemerkenswerthe Stelle, die nach der Angabe von Estius von den bedeutendsten Exegeten bezogen wird auf die fraus et injuria, quae fit in mercimoniis aliisve contractibus. Der specifische Charakter der ersten Art von Ungerechtigkeit nun ist durch das Wort selbst angedeutet;

dagegen ist es nicht so mit der zweiten, da das bezügliche Wort an sich zu unbestimmt ist. Daß aber die injuria der Exegeten im Sinne des Apostels Paulus hier nicht als Ungerechtigkeit überhaupt und somit als bloßer Gattungsbegriff von fraus, sondern als eine besondere und von der letztern specifisch verschiedene Art von Ungerechtigkeit zu fassen ist, daß sie näherhin im Wesentlichen nichts Anderes bedeutet, als was wir unter Wucher verstehen, dürfte aus den significanten Worten des hl. Schriftstellers zur Genüge hervorgehen. Der Wucher ist nach unserer Anschauung eine habsüchtige Aneignung fremden Eigenthums im Verkehre, die sich durch die Bethätigung der bloßen Uebermacht des einen der Contrahenten vollzieht, im Unterschied vom Betrug, der durch das Mittel der List und Täuschung zu Stande kommt. Das charakteristische Moment des ersten Vergehens im Unterschiede vom zweiten, die Gewalt, durch die sich die Uebervortheilung vollzieht, ist nun ebenso klar in dem ὑπερβαίνειν, supergredi, ausgedrückt, als in dem circumvenire das specifische Kennzeichen des Betruges im Unterschied vom Wucher angegeben ist [1]). Wenn nun auch anzunehmen sein mag, daß der hl. Apostel mit seinen Worten gewisse bestimmte Mißstände in Thessalonich und in Griechenland, namentlich die Erpressungen der Steuereinnehmer, im Auge hatte, so liegt doch offen am Tage, daß die gewählten Worte unter ihrer bestimmten Form einen allgemeinen Gedanken verbergen, einen Gedanken, wie ihn die Exegeten

1) Daß unsere Interpretation der obigen Stelle richtig ist, dürfte besonders auch aus der Uebersetzung derselben durch Erasmus hervorgehen, von der Estius ausdrücklich bemerkt, daß sie gleichbedeutend sei mit der des hl. Ambrosius, Anselmus und Thomas von Aquin: Ne quis opprimat ac fraudet in negotio fratrem suum.

faßten, wiewohl sie eine nähere Charakterisirung von injuria zu geben unterlassen haben.

Die Bedeutung dieser Auffassung der Vergehen gegen das Eigenthum für die Zwecke der Moral springt in die Augen. Geht die Gesammtheit der Verletzungen des Eigenthumsrechtes zum Zwecke schmutziger Bereicherung im Wesentlichen in Betrug und Wucher auf, so ist eben damit die Gesammtheit der sittlichen Pflichten im Verkehrsleben gegeben. Diese lassen sich daher in unserer Frage, in welcher es sich um den Austausch von wirthschaftlichen Gütern oder um Uebertragung von solchen Rechten handelt, in die oben angeführten Worten des hl. Paulus zusammenfassen: **ne quis supergrediatur neque circumveniat.** Sind aber dieses die alleinigen Grenzen, welche das Sittengesetz dem wirthschaftenden Subjecte steckt, so folgt, daß jeder wirthschaftliche Act, seine äußere und rechtliche Form mag diese oder jene sein, in sich rechtmäßig und erlaubt ist, so weit nicht eine betrügerische oder wucherische Ausbeutung des einen der Contrahenten stattfindet. Mit andern Worten: der Austausch von Gütern hat seine sittlichen Schranken im Ganzen nur in den beiden Pflichten, den Nächsten nicht zu täuschen noch seiner Noth zur Bereicherung sich zu bedienen, oder positiv ausgedrückt: jeder Vertrag im Wirthschaftsleben ist an sich sittlich unantastbar, wenn er mit vollem Wissen und Willen eingegangen wurde. Das sind Fundamentalgesetze der sittlichen Ordnung, Normen des natürlichen Gesetzes und daher von absoluter Bedeutung für die Moral in einem zweifachen Sinne, sofern sie stets und unter allen Umständen Anspruch auf Beobachtung erheben und sofern durch sie im Wesentlichen das ganze Gebiet der sittlichen Pflichten im Verkehrsleben umschrieben ist. Eben deßhalb

ist es vollkommen richtig, wenn die älteren Moralisten in ihren Beweisführungen für die Sittlichkeit einer wirthschaftlichen Handlung auf das Axiom sich berufen: Scienti et consentienti non fit injuria neque dolus [1]). Denn da das Wissen um das Object des Tausches und das wirkliche und wahrhafte Wollen desselben den contradictorischen Gegensatz von Betrug und Wucher bilden, so sind hiemit im Grunde die Linien gegeben, innerhalb welcher im Verkehre die Sittlichkeit besteht und außerhalb welcher die Unsittlichkeit herrscht. Zu bedauern ist dabei nur, daß sie diesem Satze nicht die Anwendung gaben, die ihm vermöge seiner principiellen Bedeutung gebührt.

II.

Die angeführten Grundsätze gehören aber nicht bloß der Moral oder der sittlichen Ordnung im engern Sinne an, sondern sie gelten auch für das Rechtsleben, das ja in dem Sittengesetze seine tiefere ethische Grundlage hat; sie dienen hier zugleich als Prüfstein, an dem die Moralität aller Rechtsgesetze zu bemessen ist in der Weise, daß beschränkende Bestimmungen bezüglich der Uebertragung von Eigenthum, sofern sie nicht etwa in der höheren Socialpolitik eine vorübergehende Begründung finden, nur soweit in sich selbst gerechfertigt sind, als sie sich gegen die Ausübung von Ungerechtigkeit durch das Mittel der Täuschung und Vergewaltigung, gegen betrügerische und wucherische Ausbeutung kehren. Allein wenn sie auch die Bestimmung haben, in das Recht überzugehen, so ist doch die Weise ihrer Subsistenz

---

1) Antonini Summa theol. t. II. tit. I. c. 16. §. 3. Regula 27 in VI.

hier eine andere als in der Moral. Der letzteren können an und für ſich, ſoweit ſie nicht in ihrer Ausbildung zu einer eigentlichen Sittenlehre in Einzelnheiten ſich ergeht, die angeführten allgemeinen und abſtracten Forderungen genügen, für das Recht aber, das ſeine Stärke in concreten Beſtimmungen hat, erweiſen ſie ſich als unzureichend. Dem Rechtsleben erwächst daher die weitere Aufgabe, jene ſittlichen Maximen, welche, ſo unzweifelhaft rechtmäßig ſie in ſich ſelbſt ſind, doch in ihrer Allgemeinheit ſeinem ſpecifiſchen Zwecke weniger entſprechen, aus dieſer ihrer Allgemeinheit zu erheben und in beſtimmte Rechtsſätze umzuprägen, wodurch ſie eine durch die concreten Verhältniſſe bedingte Geſtalt erlangen. Wie dieſes in Betreff des Betruges geſchehen iſt, übergehen wir hier, da die bezüglichen Geſetze in ihrer Form weniger und hauptſächlich nur inſofern dem Wandel der Zeit unterliegen, als das Insdaſeintreten neuer Wirthſchaftsverhältniſſe auch neue Rechtsformen hervorruft. Von größerem Intereſſe iſt es, die hauptſächlichen Variationen wahrzunehmen, welche die Geſetzgebung in ihrer Thätigkeit gegen wucherliche Ausbeutung durchgemacht hat. Wie bekannt, wurde dieſe Aufgabe im Moſaiſchen Geſetze zunächſt durch das Verbot des Zinſennehmens ſei es von einem Geld- oder von einem in andern fungiblen Dingen beſtehenden Darlehen erfüllt, woher es auch kam, daß Zins und Wucher bei den Israeliten wie ſpäter im Mittelalter als identiſche Begriffe galten. Da indeſſen dieſe Identität nicht eine abſolute, ſondern nur eine relative war, weil auf beſtimmten wirthſchaftlichen Verhältniſſen beruhend, ſo trat bei der Aenderung dieſer Vorausſetzungen die Nothwendigkeit ein, ſowohl Inſtitute anzuerkennen, die zwar in Vielem dem Zinsdarlehen ähnlich, aber in dem entſcheidenden Punkte von ihm unterſchieden

waren, daß sie dem Wucher keine Stütze boten, als auch die rechtliche Beziehung dieses Vergehens zum Darlehensvertrag selbst insofern zu lockern, als nicht mehr der Zins überhaupt, sondern nur mehr die Ueberschreitung eines gewissen Zinsmaßes als wucherisch betrachtet und geahndet wurde. Wir brauchen kaum hervorzuheben, daß die Gesetzgebung einzelner Länder in der Gegenwart noch weiter gegangen ist und den Wucher entweder ganz oder zum größten Theile aus der Reihe der strafbaren Handlungen gestrichen hat. Die Rechtsgesetze, die ehemals so detaillirt in das Wirthschaftsleben hereinragten, nicht nur um den Betrug, sondern auch um die Unterdrückung des Schwächeren durch den Stärkeren zu hindern, wären nun verschwunden. Ebendamit wäre in diesem Punkte die Beziehung der Moral zum Rechte im Allgemeinen gelöst und die Begehung und Unterlassung einer Handlung, die ehemals auch von Rechtswegen streng verfolgt worden, dem Gewissen des Einzelnen und etwa noch seiner Furcht vor dem öffentlichen sittlichen Urtheil anheimgestellt.

III.

Die Normen des Rechtes stehen also in dem Verhältniß zu den Gesetzen der Moral, daß diesen in jenen ein besonderer durch die jeweiligen Verhältnisse und Bedürfnisse eines Volkes bestimmter Ausdruck gegeben ist. Hieraus folgt, daß den rein sittlichen Ideen, weil hier Form und Inhalt sich schlechthin decken, der Charakter der Unwandelbarkeit eigen ist, daß dagegen die Rechtsgesetze nach der Seite ihrer Form mit dem Wechsel der diese bedingenden Voraussetzungen eine Aenderung eingehen können, weil die Form hier nur ein relativer Ausdruck des Inhaltes ist. Es ist nun aber möglich, daß dieses Verhältniß von Form und

Inhalt verkannt und das Prädicat der Unveränderlichkeit, das nur dem letztern zukommt, auch auf die erſtere ausgedehnt wird und daß bei der ſittlichen Würdigung von Rechtsgeſetzen nicht die ethiſchen Ideen in ihrer Reinheit, ſondern in der empiriſchen Geſtalt, welche ſie durch ihre Umprägung in poſitive Rechtsſätze erhalten haben, als Maßſtab angelegt werden. Während nämlich nach dem rein ſittlichen Standpunkt alle Vertragsarten im Wirthſchaftsleben an ſich rechtmäßig ſind und den Charakter der Sündhaftigkeit erſt erhalten, wenn und ſoweit in ihnen eine betrügeriſche oder wucheriſche Uebervortheilung ſtattfindet, während alſo hier von den allgemeinen ethiſchen Ideen ausgegangen und eine beſtehende Rechtsform erſt an ihnen geprüft wird, kann es geſchehen, daß umgekehrt bei dem Urtheil ein beſtimmtes Rechtsgeſetz, z. B. das Zinsverbot, zu Grunde gelegt wird in der Weiſe, daß Verkehrsinſtitute, welche mit dem als unſittlich geltenden entgeltlichen Darlehen eine gewiſſe Aehnlichkeit haben, als des Wuchers verdächtig angeſehen werden. Wie jeder Kenner der Sache weiß, war in der Vergangenheit das Letztere wirklich der Fall. Doch konnte dieſes Verfahren weder ſchlechthin noch allgemein eingehalten werden; denn es führte zu Reſultaten, die ebenſo mit dem unmittelbaren ſittlichen Bewußtſein als mit unabweisbaren Bedürfniſſen des praktiſchen Lebens in Widerſpruch ſtehen. Wir finden daher dieſe Argumentation nur bei einem Theil der Gelehrten mit voller Conſequenz angewendet, und zwar bei denjenigen, welche den Muth hatten, unwahre wenn auch noch ſo ſcheinbare Theorien über nothwendige und berechtigte Anſprüche des Lebens zu ſetzen, dagegen von jenen verlaſſen, welche dieſe Forderungen in ihrer weſentlichen Rechtmäßigkeit erkannten und anerkannten, obwohl ſie es nicht ver-

mochten, dieſe Rechtmäßigkeit gegenüber den herrſchenden Theorien förmlich zu beweiſen.

Es gab ſomit im Mittelalter für die ſittliche Würdigung der materiellen Fragen im Allgemeinen und der wirthſchaftlichen und rechtlichen Inſtitute, welche mit dem Fortſchritte des Lebens entſtanden waren, wie Rentenkauf, contractus trinus, montes pietatis u. dgl. im Beſondern thatſächlich einen doppelten Standpunkt [1]). Die Vertreter des einen, die ſich auf das poſitive Geſetz und in unſerm Falle auf das Zinsverbot ſtützten, gelangten, indem ſie die neueren Schöpfungen des Verkehrs unerbittlich unter ihre Geſetzesregel ſubſumirten, folgerichtig zu einer sententia negativa; die Anhänger des andern, die den Ausſprüchen des unmittelbaren ſittlichen Bewußtſeins, den Geſetzen der reinen Moral, vornehmlich Rechnung zu tragen ſich bemühten, langten bei einer sententia affirmans an. Weil aber jede der beiden Anſchauungsweiſen ihre Vorzüge hatte, die eine den Vortheil der theoretiſchen Folgerichtigkeit, die andere den der geſunden Verſtändigkeit, ohne daß eine im Stande geweſen, die andere zu verdrängen und ſich als alleinberechtigte darzuthun, ſo iſt für die Zeit des Beſtehens

1) Dieſer doppelte Standpunkt für das Urtheil in den Wirthſchaftsfragen blieb auch dem Mittelalter ſelbſt nicht verborgen, obgleich er mehr geahnt als erkannt wurde. Dieß erhellt aus der Frage des hl. Antonin Summa theol. t. II. tit. I. c. 7, weſſen Urtheil in der Wucherfrage (und in den analogen Fragen) das competente ſei, das der Kanoniſten oder das der Theologen, eine Frage, die wir jetzt ſo ausdrücken würden: Hat man ſich bei dem Urtheil über das Verkehrsleben an das poſitive Rechtsgeſetz oder an die Forderungen des reinen Sittengeſetzes zu halten? Dieſelbe Frage, wird auch, nur allgemeiner, von Thoma de Vio Tract. de monte pietatis cap. II. geſtellt und dahin beantwortet, die philoſophiſche Moral ſei die eigentliche Richterin in unſeren Fragen.

des Zinsverbotes der Widerstreit der Meinungen über die materiellen Fragen eine in der Natur der Sache liegende Erscheinung, die an sich mit einer gewissen Nothwendigkeit so lange fortdauert, als die genannte Grundlage der einen Argumentationsweise bestehen bleibt. Eben damit ist gegeben, daß, wenn die negative Sentenz über einzelne Institute des Wirthschaftslebens ehemals eine gewisse Berechtigung hatte, sie mit der Aufhebung oder Suspendirung des Gesetzes, aus dem sie ihre Nahrung zieht und mit dem sie daher steht und fällt, das Recht ihrer Existenz selbst verliert.

Suchen wir dieses an einigen Beispielen nachzuweisen!

IV.

Wir beginnen mit dem Rentenkauf und den kirchlichen Leihanstalten, welch letztere hier so weit in Betracht kommen, als sie eine geringe Prämie für den geleisteten Credit fordern. Da wir die ökonomische Bedeutung und die sittliche Berechtigung des census und der montes pietatis bereits an einem andern Orte [1]) des Weitern auseinandergesetzt, so beschränken wir uns hier, diese Institute kurz an dem Maßstab der von uns aufgestellten beiden sittlichen Normen oder vielmehr der einen derselben: ne quis supergrediatur, zu prüfen, da die andere für unsere Untersuchung von keinem weiteren Belang ist. Daß aber bei dem Rentenkauf eine Uebervortheilung des Nächsten oder eine Ausbeutung seiner Noth an sich nicht stattfindet, dafür zeugt nicht nur die Abwesenheit aller der Voraussetzungen, welche zu dem Zustandekommen des eigentlichen Wuchervergehens unerläßlich sind, sondern auch sein enger Zusammenhang mit den gebundenen

1) In unserer Schrift „Zins und Wucher".

gewerblichen und bäuerlichen Verhältnissen des Mittelalters, denen er naturwüchsig entstammte und zu denen er genau in derselben Beziehung stand, wie das Zinsdarlehen zu den Zuständen der Gegenwart. Nicht minder gerechtfertigt erscheint an sich der Zins der kirchlichen Leihanstalten. Mag man es etwa auch als eine Forderung der höheren Sittlichkeit betrachten, ein Darlehen in diesen Fällen, wo es in der Regel von mehr oder weniger bedürftigen Personen begehrt wird, rein unentgeltlich zu gewähren, so wäre es doch ebenso unvernünftig als unbillig, die montes um des kleinen Zinses willen, den sie im Interesse ihrer Selbsterhaltung und damit im Interesse der Nothleidenden selbst bezogen, für welche sie errichtet wurden, zu verdammen; es wäre dieses ebenso unvernünftig, als wenn man aus dem Grunde, daß man sich außer Stand sieht, dem Nächsten die höchste Wohlthat zu erweisen, ihm auch eine geringere, aber immerhin für sich selbst wirksame versagte. Von Verletzung des sittlichen Gebotes, ne quis supergrediatur, von Ausbeutung der Noth kann an sich hier ebensowenig die Rede sein wie beim Rentenkauf, weßhalb die Theologen in ihrem Rechte waren, welche eine sententia affirmans abgaben, obgleich sie dieselbe nicht vollständig wissenschaftlich zu begründen vermochten.

Dessenungeachtet wurden beide Institute Gegenstand eines heftigen Angriffes und zwar mit Rücksicht auf das bestehende Gesetz und die Art und Weise seiner Begründung von Seite der Wissenschaft nicht ohne Ursache; denn die meisten Gründe, welche von der älteren Moraltheologie gegen den Darlehenszins geltend gemacht wurden, konnten auch gegen den Kauf einer Rente und gegen die Erhebung einer Prämie bei den Leihanstalten vorgebracht werden. Wenn daher der sittliche Charakter der neuen Verkehrsinstitute von

einem Theile der Theologen in Frage gestellt wurde, so ist dieses weder etwas Zufälliges noch etwas rein durch die Macht der Leidenschaft Bedingtes, so großen Antheil auch diese dabei gehabt haben mag; bei dem Stand der Wissenschaft im Mittelalter mußte er vielmehr controvers werden, da gerade sie die Dornen enthielt und bewahrte, welche die beiden Erzeugnisse des gesunden Sinnes des Lebens zu ersticken drohten, und es mußte dieses so lange fortdauern, bis die Kirche gegen die Theorie oder zunächst vielmehr gegen eine zu weit ausgedehnte Anwendung derselben und für die vernünftige Praxis sich positiv erklärte.

Damit war der Streit beigelegt und wenn er auch aus einzelnen spitzfindigen Unterscheidungen der Kanonisten noch einige Nahrung zog [1]), so mußte er doch allmählig aufhören. Indessen war dieses nur in der Hauptsache der Fall und war die Divergenz der Anschauungen noch keineswegs schlechthin beseitigt. Da die Controverse zunächst nur äußerlich durch das Einschreiten der Autorität, nicht aber zugleich auch innerlich durch die Analyse der Wissenschaft erledigt worden war, so begreift sich, daß der Widerstreit der Meinungen, wiewohl er in den Hauptfragen durch den Spruch der Kirche unmöglich gemacht worden, sich doch noch in Nebenfragen erhielt, welche nicht in gleicher Weise gelöst worden waren, und hier noch lange und zum Theil bis in die Gegenwart herein bestehen blieb. Dieß zeigt sich namentlich in der Unentschiedenheit des Urtheils über die Personalrente und die doppelte Kündbarkeit des Rentenkaufes, für welch letztere Gury [2]) nur eine Probabiliorität stehen

1) S. Lugo, De justitia et jure disp. XXVII. sect. II. 13.
2) Compendium theologiae moralis. Ed. in Germ. IV. I. 933 f.

läßt, womit von ſelbſt für die entgegengeſetzte Meinung noch die Probabilität in Anſpruch genommen wird. Dieſe Löſung ſcheint uns unrichtig, da der Grund, aus dem ehemals ſowohl die Perſonalrente als die beiderſeitige Kündbarkeit verboten wurde, nämlich die nahe Beziehung, in welche der Rentenkauf durch dieſe beiden Punkte zu dem als unrechtmäßig geltenden Zinsdarlehen gerückt wird, mit der Geſtattung des letztern ſelbſt zu beſtehen aufgehört hat und ſomit bei dem jetzigen Entwicklungsſtadium der kirchlichen Geſetzgebung gegen die genannten Punkte Nichts vorgebracht werden kann, als daß ſie in der Vergangenheit als unzuläſſig angeſehen wurden, eine Inſtanz, die aber durch den Verlauf der Sache ſelbſt außer Kraft geſetzt iſt. Eine weitere Nachwirkung der ehemaligen Unſicherheit des Urtheils iſt in der Frage zu erblicken, ob auch von Privatperſonen Leihanſtalten errichtet werden dürfen, eine Frage, die von Gury nur mit dem einfachen Uebergewicht der Gründe bejaht wird [1]), für deren Verneinung jedoch nach dem gegenwärtigen Stand der Dinge lediglich kein rationaler Grund vorgebracht werden kann.

Mehr als in den angeführten beiden Punkten gehen die Anſichten über den ſittlichen Charakter des contractus trinus auseinander und es beruht dieſe Erſcheinung ohne Zweifel in dem Umſtand, daß über denſelben kein definitives Urtheil der Kirche vorliegt oder daß vielmehr das bereits gefällte Urtheil von hochſtehenden Perſonen ſofort auf eine Weiſe interpretirt wurde, daß es ihn an und für ſich nicht mehr traf [2]). So divergiren die Anſchauungen über ſeine Moralität in einem Grade, daß Gury geradezu die sen-

1) Compendium I, 880.

2) S. hierüber Benedict XIV. De synodo dioec. lib. X. c. 7.

tentia pro und contra als probabilis bezeichnet [1]). Die Ursache des Widerstreites der Meinungen ist ganz dieselbe wie in den schon genannten Fällen, nur tritt hier der Conflict noch nackter hervor als dort. Die innere Rechtmäßigkeit dieses Vertrages oder genauer gesprochen dieser Reihe von Verträgen ist, da es sich nach der von den älteren Theologen selbst gegebenen Darstellung in denselben ausdrücklich und wesentlich um eine productive Verwendung des dargeliehenen Geldes handelt, so evident, daß kein einziges sachliches Moment dagegen geltend gemacht werden kann. Umgekehrt braucht man nur die einzelnen Glieder des ganzen Rechtsgeschäftes einander nahe zu rücken, um ein vollständiges Zinsdarlehen und somit dasjenige zu erhalten, was in einem früheren Stadium der kirchlichen Gesetzgebung als verboten galt. So ergeben sich allerdings, je nachdem man sich an die eine oder die andere Argumentation hält, zwei gerade entgegengesetzte Urtheile. Allein da der einen dieser Argumentationsweisen mit der Aufhebung des Zinsverbotes der Boden entzogen ist, so ist es ebensowohl an sich als auch in Rücksicht auf die positive Gesetzgebung unrichtig, eine sententia duplex über den contractus trinus zu statuiren.

Wir beschränken uns mit unserer Kritik auf die angeführten Verträge als die wichtigsten und bemerken nur noch, daß es im Wesentlichen ganz dieselbe Bewandtniß mit dem Rückkauf- (retrovenditio) und Mohatravertrag hat, die bei den gegenwärtigen Verhältnissen ebenso rechtmäßig sind als das Zinsdarlehen, weßhalb eine sententia negativa [2]) auch

1) Compendium I, 919. Pruner, Lehre vom Rechte und von der Gerechtigkeit I, 462 statuirt das Verhältniß von sententia probabilior und probabilis.

2) Gury, Compendium I, 906.

bezüglich dieſer Contracte als ungerechtfertigt erſcheint. Nur Eines fügen wir hier noch bei: bei der ganzen bisherigen Auseinanderſetzung über die Lehre von den Verträgen iſt nicht zu vergeſſen, daß ſie — abgeſehen von der Frage nach der Errichtung von Leihanſtalten durch Privatperſonen — bloße Theorie und ohne weitere praktiſche Bedeutung iſt, als daß ſie die zum Theil noch herrſchende Unklarheit und Unbeſtimmtheit der Anſchauungen über Dinge verdrängen ſollte, über welche ein evidentes Urtheil möglich iſt. Der Rentenkauf, der contractus trinus, der Rückkauf- wie der Mohatravertrag ſind im Zinsdarlehen aufgehoben wie die Knoſpe in der Blume, aufgehoben nicht nur in dem Sinne, daß ſie außer Curs geſetzt ſind, ſondern auch in dem weitern, daß das Weſentliche dort hier in einer neuen Form bewahrt iſt. Daher haben ſie alle in den moraltheologiſchen Werken, wenn ſie anders noch darin erörtert werden wollen, keine andere als eine literärgeſchichtliche Bedeutung.

V.

Wie die oben aufgeſtellten beiden Normen maßgebend ſind für die ſittliche Beurtheilung der Verträge als ſolcher, ſo auch für einzelne Beſtandtheile in denſelben. Es iſt eine Seite am Darlehensvertrag, durch die er ſich formell am Meiſten von den andern ihm ſonſt gleichen oder ähnlichen Verträgen unterſcheidet, der Eigenthumswechſel, vermöge deſſen das Object nicht wie beim Miethvertrag im Eigenthum des vorhergehenden Beſitzers bleibt, ſondern in das des nachfolgenden, nämlich des Borgers, übergeht. Wie bekannt wurde dieſes Moment ſchon von den früheſten Zeiten an und zum Theil noch bis in die Gegenwart herein nicht nur als die Grundlage der Unrechtmäßig-

keit des Darlehenszinſes betrachtet, ſondern auch als vorzüglichſtes Beweismittel für die wiſſenſchaftliche Demonſtration derſelben gebraucht. Es iſt zwar nicht zu verkennen, daß ſcheinbar Vieles für dieſes Verfahren ſprach: der Umſtand, daß nach dem römiſchen Rechte das Mutuum, dem der transitus dominii begrifflich eigen, ein ſeinem Weſen nach unentgeltlicher Vertrag iſt, und ſodann der weitere Umſtand, daß die Objecte dieſes Contractes mit hauptſächlicher Ausnahme eines einzigen — aber wichtigſten — dem unmittelbaren Verbrauche und zumeiſt in der Noth dienen und eben ob dieſer ihrer realen Beſtimmung eine für ihr Darleihen erhobene Prämienforderung als dem ſittlichen Gefühle zuwider erſcheinen laſſen. Allein trotz allen Scheines iſt demſelben eine eigentliche Beweiskraft abzuſprechen, weil es an ſich rein formeller Natur und ohne alle reale Beziehung zu den hier maßgebenden ſittlichen Grundſätzen iſt. Die Sache iſt ſo klar und einfach, daß wir uns mit der gegebenen kurzen Andeutung begnügen zu dürfen glauben und dieſes um ſo mehr, da die Richtigkeit unſerer Auffaſſung durch das ſo ziemlich allgemeine Aufgeben der andern Anſchauung anerkannt iſt. Nur die Bemerkung fügen wir noch bei, daß, wenn es anders wäre und in dem fraglichen Punkte die ältere Moral Recht hätte, das thatſächliche Verhalten der Kirche zum wirthſchaftlichen Leben rein unbegreiflich wäre, da dieſes einen Fortſchritt aufzeigt, während jenes einzige juriſtiſche Moment nach ſeiner durch die älteren Moraliſten vertretenen Auffaſſung einen abſoluten und ewigen Stillſtand bedingt [1]).

1) Es iſt begreiflich, wie eine poſitive Moraltheologie in früher Zeit bei verſchiedenen wirthſchaftlichen Verhältniſſen den transitus dominii als Beweismoment gegen das Zinsnehmen benützen konnte; aber unklar iſt es uns, wie man in unſerer Zeit dieſe eminent poſitiv-

Ein anderer hieher gehöriger Punkt ist der Begriff des justum pretium im Kaufvertrag, welch erstern die Moralisten behufs der sittlichen Erlaubtheit des letztern fordern. Die Forderung, daß der Preis bei Kauf und Verkauf ein gerechter sei, ist in sich selbst begründet und kann von Niemand angefochten werden, der überhaupt noch die sittlichen Gebote anerkennt. Wenn wir daher gleichwohl diesen Begriff einer Kritik unterwerfen und dabei zu dem Resultate gelangen, daß wir, um einen ausweichenden Maßstab zur sittlichen Würdigung des Kaufgeschäftes zu erhalten, zu unsern obigen Normen zurückgreifen müssen, so gilt dieselbe nicht dem Begriff an sich, sondern nur der praktischen Brauchbarkeit derselben nach seiner gewöhnlichen Auffassung durch die Moralisten. Mit andern Worten: die Rechtmäßigkeit der Forderung eines justum pretium steht uns zum voraus fest, aber Gegenstand unserer Untersuchung ist, worin dasselbe besteht und wie es zu Stande kommt.

Als pretium justum faßt in Uebereinstimmung mit den andern Moralisten Gury die Taxe — pretium legale — und den Marktpreis — pretium naturale seu vulgare — und unterscheidet an dem letztern mit Rücksicht auf die Schwankungen, denen er unterworfen zu sein pflegt, einen höchsten, niedrigsten und mittleren; er läßt ihm damit einen Spielraum, innerhalb dessen er sich bewegen kann — absteigend bei größerem Angebot und geringerer Nachfrage und aufsteigend unter den umgekehrten Verhältnissen — ohne daß er aufhören würde, im Wesentlichen ein gerechter zu sein. Dagegen ist an und für sich Nichts einzuwenden; daß der Marktpreis im Allgemeinen immer der gerechte

---

rechtliche Bestimmung zu einer naturrechtlichen stempeln mag. Taparelli, Naturrecht I, 978.

Preis sein wird, ist ebenso wahr wie, daß er stets gewissen kleinen Schwankungen unterliegt. Allein damit ist die Frage nach dem justum pretium noch nicht schlechthin gelöst und noch keine Regel gegeben, nach der dasselbe in allen im Geschäftsverkehre vorkommenden Fällen zu bemessen ist; denn der Marktpreis ist nicht immer ein Bestehendes, sondern oft erst ein Entstehendes, und gerade diesen letzteren Fall hat die Moraltheologie im Allgemeinen zu sehr außer Acht gelassen und nicht untersucht, was hier als gerechter Preis zu erkennen ist. Wollte man in dem Spielraum, der für die Bewegung des Marktpreises angenommen wird und dessen Größe ein Fünftel des Durchschnittswerthes der Waare beträgt, wovon die eine Hälfte (also zehn Procent) auf das Fallen und die andere auf das Steigen des Preises kommt [1]), eine Beantwortung dieser Frage finden, so wäre, ganz abgesehen davon, daß dieselbe rein auf einer petitio principii beruhte, vor Allem zu bemerken, daß die angenommene Größe des fraglichen Spielraums nur für einen Theil von Waaren zureicht, nämlich derjenigen, deren Production ausschließlich in die Hand des Menschen gegeben ist und die, weil sie eben deßhalb beliebig vermehrbar sind, in dem Betrag der Productionskosten oder in der Annäherung an denselben einen gewissen Durchschnittspreis haben, über welchen sie sich für die Dauer einer Productionsperiode nicht um ein Beträchtliches erheben und unter den sie höchstens vorübergehend fallen, daß sie aber ungenügend ist bei allen jenen Waaren — und einige davon haben bekanntlich einen besonderen Ruf erlangt — deren Erzeugung zu einem und zwar bedeutenden Theile von Bedingungen abhängt, die der Mensch nicht in seiner Gewalt hat, z. B. bei allen Arten

1) Gury, Casus conscientiae I, 892.

von Gewächsen. Ist nun bei diesen Handelsproducten der Marktpreis, um noch von ihm auszugehen, auch noch als ein gerechter anzusehen, wenn er höher steigt oder tiefer fällt, als ihm nach den obigen Bestimmungen gestattet ist? Was ist weiterhin in jenen Fällen als pretium justum zu erkennen, in welchen ein Marktpreis noch gar nicht existirt, sondern erst gebildet werden soll? Will man auch auf diese Fragen eine Antwort und damit einen vollkommen genügenden ethischen Maßstab für die Preisstipulation erhalten, so bleibt nichts Anderes übrig, als auf die oben genannten Grundsätze zurückzugreifen und jede Preisbestimmung als eine gerechte anzuerkennen, sofern dabei nur kein Verstoß gegen die sittlichen Gebote: ne quis supergrediatur, neque circumveniat, mitunterläuft.

Die oben angeführte Unterscheidung zwischen pretium summum, infimum und medium scheint uns von keiner besonderen praktischen Bedeutung und im Ganzen nur eine Specialisirung des allgemeinen Satzes zu sein, daß der Preis an sich und näherhin der Marktpreis nicht etwas schlechthin Feststehendes, sondern etwas Bewegliches und Veränderliches ist. Besser ist die im römischen Rechte [1]) sich findende Unterscheidung, die sich auf die vornehmlich bestimmende Ursache in der Preisbildung stützt, ob dabei nämlich nur auf die Natur der bezüglichen Sache, oder ob noch auf einen besondern aus dieser Sache für Käufer oder Verkäufer entspringenden Nutzen, endlich ob auf eine persönliche Vorliebe für die Sache Rücksicht genommen wird, eine Unterscheidung, die, wie wir kaum ausdrücklich zu bemerken brauchen, auch

1) L. 50. pr. D. de furtis (47. 2). Vgl. Dankwardt, Nationalökonomie und Jurisprudenz. 4. Heft. S. 13.

den Moraltheologen zwar nicht unbekannt ist, aber von denselben etwas weniger beachtet wurde. Demgemäß kann man von einem eigentlichen Sachpreis — rei verum pretium des röm. Rechts — und von einem durch die besondern Interessen der handelnden Personen — id quod interest n. d. r. R. — oder durch deren rein subjective Neigung für die Sache — Affectionspreis — bedingten Preis reden. Die erste Preisart, die mit dem Marktpreis zusammenfällt, wurde mit diesem bereits besprochen; bezüglich der beiden andern Arten erheben sich zwei Fragen, erstens, ob es für den Verkäufer erlaubt ist, wegen eines besondern Nutzens, der ihm aus der Sache erwächst, oder wegen einer besondern Neigung, mit der er an derselben hängt, für sie mehr zu fordern, als der Marktpreis eines gleichen Objectes beträgt, und zweitens, ob ebenso eine Preiserhöhung zulässig ist, wenn diese beiden Punkte auf Seite des Käufers liegen? Beide Fragen wurden aufgeworfen und die erste bejaht und somit gestattet, das id quod interest und den affectus auf Seite des Verkäufers im Preise zu berechnen. Dagegen wurde die zweite allgemein verneint und somit untersagt, wenn diese beiden Momente auf Seite des Käufers sich finden, dieselben in der Preisbestimmung in Anschlag zu bringen. Nur einige Neuere, Gousset [1]) und ihm folgend Gury [2]), der dessen Anschauung als eine nicht unprobable erklärt, sind im letztern Falle von der bisher gewöhnlichen Ansicht der Moralisten abgewichen, ohne indessen ihre Abweichung vollständig begründet zu haben; denn einer förmlichen Theorie gegenüber hat der bloße Appell an den Gerechtigkeits- und Billigkeitssinn noch keine Beweiskraft. Die negative Ansicht

1) Théologie morale I, 840 f.

2) Compendium I, 892.

ſtützt ſich auf den hl. Thomas, nach dem eine Preiserhöhung auf Grund des dem Käufer aus dem Objecte erwachſenden beſondern Vortheils unzuläſſig iſt, **quia utilitas, quae alteri accrescit, non est ex vendente, sed ex conditione** ementis; nullus autem debet vendere alteri quod non est suum [1]). Wie man leicht ſieht, wurde ganz die gleiche Argumentation auch gegen die Erlaubtheit des Zinsnehmens ehemals gebraucht. Nachdem ſie daher in dieſem Punkte ihre Beweiskraft verloren, kann ſie auch ſchon deßhalb in unſerm als unzutreffend zurückgewieſen werden, weil es ſich im Grunde in beiden Fällen um dieſelbe Sache handelt; denn hier wie dort dreht ſich Alles um die Frage, ob man ſittlich berechtigt iſt, an einem Vortheil, der dem Nächſten aus einem Gute erwächst, das ihm als Eigenthum überlaſſen wird, auf Grund und nach Maßgabe dieſes Vortheils zu participiren, eine Frage, deren Beantwortung nicht mehr zweifelhaft ſein kann, ſeitdem das Zinsnehmen auch ohne einen der alten Titel geſtattet iſt.

Die Frage läßt ſich indeſſen noch auf einem andern Wege und unabhängig von der Entwicklung der Zinsgeſetzgebung löſen. Der Werthbegriff iſt nicht objectiver, ſondern ſubjectiver Natur: das iſt ein für die Gegenwart ausgemachter und auch von der Vergangenheit, wenn gleich nur zum Theil, erkannter Satz: denn die Anerkennung der Preisſchwankungen und die Zulaſſung eines erhöhten Preiſes mit Rückſicht auf das Intereſſe und die Affection des Verkäufers beruhen im Grunde auf nichts Anderem als auf der Erkenntniß der fraglichen Natur des Werthes. Da der Werth ſeinem Weſen nach Nichts als die Bedeutung eines Gutes

1) II. II. qu. 77. art. 1.

im ökonomischen Bewußtsein des wirthschaftlichen Subjectes ist, so ist er nicht mit den Dingen selbst schon gegeben, sondern er realisirt sich erst durch eine nach diesen verlangende Person und er ist größer oder geringer je nach der Bedeutung des bezüglichen Gutes für das begehrende Subject. Da aber der Preis nur der concrete Ausdruck dieses werthschätzenden Urtheils ist, so folgt, daß der Preis für einen bestimmten Gegenstand, mag er auch mit Rücksicht auf einen besondern Vortheil, den er gegenüber den andern Gegenständen der gleichen Gattung dem Käufer bietet, höher angesetzt werden, nicht, wie die ältere Moral will, ungerecht, sondern vielmehr vollkommen gerecht ist, sofern er nur mit freiem Wollen und voller Kenntniß des Objectes entrichtet wird. Der Umstand, daß er sich über den Marktpreis, d. i. über den gewöhnlichen Preis der Güter von derselben Art erhebt, benimmt ihm ebenso wenig Etwas an seiner Rechtmäßigkeit, als der Marktpreis selbst etwa durch sein bloßes Steigen ungerecht wird; denn die Ursache der steigenden Bewegung des Preises ist im Grunde dieselbe und nur insofern verschieden, als sie in dem einen Fall das werthschätzende Urtheil eines Einzelnen, in dem andern das einer größeren oder kleineren Mehrheit ist; das ist aber ein Unterschied, welcher auf die Moralität des Preises an sich lediglich keinen Einfluß äußert. — Schreiten wir indessen in unserer Beweisführung noch weiter fort!

Dasselbe Gesetz, das im vorigen Falle sich uns als maßgebend erwies, kommt auch in folgender Frage zur Anwendung, nur geschieht dieses in umgekehrter Richtung, da es sich nicht um ein Steigen, sondern um ein Sinken des Werthes für den Käufer handelt. Die Frage, welche in dieser Beziehung von den Moralisten aufgeworfen zu

werden pflegt, ist, ob es für den Käufer erlaubt sei, einen niedrigeren Preis, als er gewöhnlich gegeben wird, für eine Sache zu bezahlen, wenn sie wegen Armuth veräußert wird [1]). Gury bejaht sie einfach; der hl. Alphonsus dagegen hält ihre Verneinung für das Probablere, er weist die entgegengesetzte Annahme sogar ausdrücklich zurück, falls es sich um Gegenstände des täglichen Verkehrs handelt [2]), und er thut dieses, wie uns dünkt, nicht mit Unrecht, wenn die Frage so gestellt wird, wie sie oben angeführt wurde, weil nach dieser Fassung der Titel des durch das Kaufgeschäft vermittelten Erwerbes in erster Linie die Noth und Dürftigkeit des Verkäufers ist, ein Titel, dem eine sittliche Berechtigung nicht innewohnt. Allein es ist durchaus nicht nothwendig, die Frage immer in der angegebenen Weise zu stellen und den Grund der Entwerthung der Sache in der Noth ihres bisherigen Besitzers zu suchen; dieser kann vielmehr in dem Umstande liegen, daß für die Person, welcher das Angebot gemacht wird, das Gut nur in niedrigerem Grade oder selbst gar nicht ein Gegenstand des Bedürfnisses und damit in Wahrheit von geringerem Werth ist [3]). Die fragliche Veräußerung kann stattfinden, ohne daß der Verkäufer sich eigentlich in Armuth befindet, indem sie durch eine augenblickliche Verlegenheit desselben veranlaßt wird, während seine Verhältnisse im Allgemeinen keine ungünstige sind. Trifft nun dieses wirklich zu, bemißt der Käufer das angebotene Gut nach dem Werth, den es für ihn unter den gegebenen Umständen hat, und hütet er sich, die Noth des Verkäufers

1) Gury, Compendium I, 893.

2) Theologia mor. lib. 4. n. 802.

3) Liguori a. a. O. n. 802. 3 hebt diese Folge ganz richtig hervor, indem er bemerkt: pretium rei decrescit, quando res est parum utilis emptori.

zur Erzielung eines noch niedrigeren Preises auszubeuten; macht er diesem vielleicht noch das wiewohl vergebliche Anerbieten, seiner Verlegenheit auf eine andere Weise als durch Abnahme eines Theiles seines Eigenthums abzuhelfen, etwa durch Gewährung eines Darlehens, wie es in solchen Fällen ja wohl geschehen kann und nicht selten geschieht: so kann die sittliche Berechtigung des bedungenen Preises, auch wenn er unter den Marktpreis zu stehen kommt, nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, wie sie auch unter dieser Voraussetzung im Allgemeinen nicht beanstandet wird; denn so ist der eigentliche Grund des herabgesetzten Preises nicht die Noth und Verlegenheit des Verkäufers, die vielmehr nur die äußere Veranlassung zu seiner Entstehung ist, sondern der geringere Werth, den die Sache für den neuen Besitzer hat. Steht aber die Sache so und ist nach beinahe einstimmiger Annahme der Moralisten unter den genannten Umständen eine Minderung des Preises unter das Niveau des Marktpreises zuzulassen, so ist nicht einzusehen, warum nicht auch eine Erhöhung des Preises über diese Stufe wegen des größeren Werthes, welchen ein Gut in einem besondern Falle für den Käufer hat, sittlich gerechtfertigt sein soll? Hier wie dort haben wir im Grunde genommen denselben Vorgang vor uns, nur bietet er sich uns von zwei verschiedenen Seiten aus dar. Daher ist es aber auch ein Verstoß gegen die Logik, wenn derselbe in entgegengesetzter Weise beurtheilt und wenn das eine Mal ponirt wird, was das andere Mal negirt wird.

Nach unserm Dafürhalten ist deßhalb so wenig Grund zu der Befürchtung vorhanden, dadurch, daß das id quod interest auf Seite des Käufers in den Preis eingerechnet werde, möchte gegen den allgemeinen sittlichen Maßstab im

Kaufgeschäft, das justum pretium, gefehlt werden, daß wir vielmehr das letztere erst dann in Wahrheit realisirt glauben, wenn das erstere wirklich stattfindet; denn nur dann entspricht der bezahlte Preis dem Werth des erhaltenen Gutes und nur so ergibt sich ein eigentliches pretium justum, d. i. ein volles Aequivalent für die veräußerte Sache. Bloß unter einer einzigen Bedingung könnte und müßte die Frage anders gelöst werden, wenn nämlich auf ein entgegenstehendes Gesetz Rücksicht zu nehmen wäre, auf eine obrigkeitliche Taxe, durch die ihrer Natur nach der Preis der Waaren schlechthin normirt wird, weßhalb, wo sie besteht, das pretium justum eben durch sie bestimmt wird. Aber der Grund dieser andern Entscheidung würde nicht darin liegen, daß sie der Natur der Sache entsprechender, sondern darin, daß sie durch die Rücksicht geboten wäre, die einem der Gemeinschaft gegebenen Gesetze geschuldet wird, ein Gesetz, das jedoch für Güter, welche hier allein in Frage kommen, wohl nicht leicht existirt haben wird, und das in demselben Maße einer inneren Berechtigung entbehrt, als Fälle sich ergeben können, die unter dasselbe nicht mehr zu subsumiren sind oder gar eine Lösung gegen seine Forderung verlangen.

Im Zusammenhang mit der Frage nach dem justum pretium steht die Frage nach der sittlichen Erlaubtheit des Monopols und der Arbeitercoalitionen, zwei Erscheinungen im Wirtsschaftsleben, denen beiden ein einheitliches Streben zu Grunde liegt, nämlich einen höhern Preis zu erzielen oder einen höhern Lohn zu erzwingen. Gury wirft die Frage auf [1]), ob es eine Sünde gegen die Gerechtigkeit und gegen die Liebe sei, zur Zeit der Ernte deren ganzen Ertrag aufzukaufen, um später theurer zu verkaufen, und beantwortet

1) Compendium I, 914.

sie probabilius mit Nein, sofern der Verkaufspreis nur das summum pretium nicht übersteige, das auch ohne Monopol eingetreten wäre. Wie man leicht sieht, kann diese Entscheidung an und für sich nicht beanstandet werden, da die im Vordersatze liegende Gefahr durch die Clausel im Nachsatze wieder beseitigt wird. Allein es ist auch unmöglich zu verkennen, daß, weil eine solche Handlung, der monopolistische Aufkauf der unentbehrlichsten Lebensmittel, in der Regel nur schmutzige Habsucht zum Motiv hat, die sittliche Grenze, welche in unserem Falle mit dem angegebenen Preismaximum noch dem Buchstaben nach gewahrt erscheint, im wirklichen Leben niemals oder nur höchst selten beachtet werden wird, daß somit unter der Hülle der Legalität, wenn eine solche je noch in der Theorie besteht, in der Praxis nur allzuleicht eine grobe Immoralität sich verbirgt, indem gegen das Gebot gesündigt wird; ne quis supergrediatur. Es dürfte daher in diesem Punkte die Anschauung der älteren Theologen vorzuziehen sein, eines Albert des Gr.[1]) und Bernhardin von Siena[2]), welche das Monopol verwerfen, weil dasselbe aus unsittlichem Streben entstanden zu neuen Unsittlichkeiten führt; es dürfte dieses unbedingt wenigstens überall da zu thun sein, wo der angestrebte Alleinverkauf sich auf Gegenstände bezieht, welche dem unmittelbaren Lebensbedarf dienen, mag man auch etwa bezüglich der Luxuswaaren eine mildere Meinung hegen.

Wohl dem Scheine nach, aber nicht in Wirklichkeit fällt unter den Begriff des Monopols die Arbeitercoalition. Die scheinbare Gleichheit liegt darin, daß die letztere eine

1) Comment. in Aristot. polit. lib. I. § 8.

2) Op. Venet. 1745. t. II. p. 192. Vgl. unsere oben citirte Abhandlung in der Zeitsch. f. ges. Staatsw. S. 157.

Lohnerhöhung erſtrebt, wie das Ziel des erſteren eine Preisſteigerung iſt; aber der thatſächliche Unterſchied wird dadurch begründet, daß die Thätigkeit in dem einen Fall auf die Erreichung eines übermäßigen und wohl immer ſchmutzigen Gewinnes, in anderen aber auf Bewahrung vor Mangel und Nothdurft gerichtet iſt, weßhalb ſie eben dort vorwiegend den Charakter eines Angriffes, hier aber trotz allen äußeren Scheines den der Nothwehr hat. So wird es wenigſtens in den allerhäufigſten Fällen ſein. Um dieſes zu begreifen, braucht man nur den Antagonismus ins Auge zu faſſen, der zwiſchen Capital und Arbeit beſteht und vermöge deſſen der Lohn der Arbeiter als des ſchwächeren der ſtreitenden Theile auf einer ſehr niedrigen Stufe, ja, ſoweit das Syſtem der Capitalwirthſchaft zum nackten Ausdruck gelangt und nicht durch das Eingreifen höherer Mächte in ſeiner Conſequenz gemildert iſt, auf dem Niveau des zum Leben erforderlichen Bedarfes mit Nothwendigkeit erhalten wird. Daß dieſes nicht bloße Theorie, ſondern leider zu häufig Wirklichkeit iſt, da der Staat in einzelnen Ländern wenigſtens zeitweiſe dem Intereſſe des Capitals ſich ausſchließlich hingegeben und auf eine den Forderungen des Rechtes und der Sittlichkeit entſprechende Regulirung der Wirthſchaftsangelegenheiten verzichtet hat, und da die Capitaliſten zum großen Theile von der Wahrheit der Manchesterdoctrin ſo ſehr überzeugt ſind, daß ſie eine Verwirklichung derſelben auf Koſten nicht bloß der Geſetze des Chriſtenthums, ſondern ſelbſt der bloßen humanitären Gefühle anſtreben, brauchen wir und vermögen wir auch hier nicht mit langen ſtatiſtiſchen Nachweiſen auseinanderzuſetzen; die Sache iſt im Allgemeinen bekannt genug. Es iſt in der That keine Uebertreibung, wenn man das Verhältniß von Arbeit und Capital,

wie es in der Gegenwart im Großen und Ganzen und abgeſehen von einzelnen ehrenwerthen Ausnahmen beſteht, das eines Kriegszuſtandes genannt hat [1]). Geht man nun von dieſem thatſächlichen Verhältniß aus und läßt man ſich nicht vom äußern Schein trügen, ſo wird das Urtheil über die Arbeitercoalition nicht an ſich verwerfend, ſondern nur in Rückſicht auf etwaige ungerechte Forderungen mißbilligend lauten dürfen. Selbſt der Umſtand, daß, wenn es zur offenen Action kommt, zunächſt die Arbeiter als die offenſive Partei erſcheinen, kann nicht als ſolcher gegen die Rechtmäßigkeit ihrer Sache in die Wagſchale fallen, wenn alle Momente gehörig erwogen werden; denn da ſie dem Capital gegenüber meiſt die einzigen wirkſamen Vertreter ihrer Intereſſen, dieſe aber hier, weil die Arbeit oder concret geſprochen die Arbeiter nicht als bloße Waare behandelt werden dürfen, die Intereſſen der Gerechtigkeit und der Sittlichkeit ſind, ſo iſt die Coalition oder der Strike für ſie in vielen Fällen das einzige Mittel, ſich gegen den Druck des Capitals zu erwehren. Mit Rückſicht hierauf ſcheint uns das Urtheil Gurys [2]) in dieſer Frage ebenſo zu ſtreng zu ſein, wie wir ſeine Anſicht über das Monopol als zu milde gefunden haben.

---

1) V. A. Huber: Die ſociale Hebung der arbeitenden Claſſen in England. Deutſche Vierteljahrsſchrift 1869. 1. H. S. 135 ff. St. Mill ſagt von dem engliſchen „Arbeiterſtatut", das durch die Geſetzgebung der Arbeitgeber ſelbſt erlaſſen wurde, um die arbeitende Claſſe, als ihre Zahl durch eine Seuche verringert worden war, zu hindern, aus der verminderten Concurrenz zur Erlangung höheren Lohnes Vortheil zu ziehen, und ihm ähnlichen Geſetzen, daß ſie noch den teufliſchen Geiſt der Sclavenherrn bekunden. Principles of political economy. V. 10. 5.

2) Casus conscientiae I, 961.

3.

Die altchriſtliche Latinität und die profane Philologie der Gegenwart.

Zweiter Artikel.

Von Rector Dr. **Allgayer**, Pfarrer in Kocherthürn.

Seitdem der Unterzeichnete ſeinen erſten Aufſatz über das eben genannte Thema in dieſer Zeitſchrift erſcheinen ließ, hat er ſeine Studien in der genannten Richtung eifrig fortgeſetzt und zu dem Ende bis jetzt die 4 erſten Bände der Venetianer Ausgabe des hl. Auguſtin (Venetiis 1756—69 4). durchgegangen. Das Reſultat, welches ſich aus dieſer Lectüre ganz von ſelbſt ergab, beſtand in der neuen Befeſtigung ſeiner ſchon vorher gewonnenen Ueberzeugung, wie viel unſere Philologie auf dieſem Gebiete noch profitiren könne. Als Beweis dafür darf er anführen, daß er in den angeführten vier Quartanten weit über hundert Wörter gefunden hat, welche in unſeren gangbarſten Wörterbüchern umſonſt geſucht werden, und daß auch die Ausbeute, welche dieſe Lectüre für das deutſch-lateiniſche Lexikon abwirft, keine geringe genannt werden muß. Die folgenden Ausführungen ſollen dieſes Urtheil möglichſt begründen. Das Wort Altweibergeleier, Altweiberlied iſt weder von Georges

noch von Kraft aufgenommen. Es iſt aber anilis cantilena nach August. epp. 203 p. med.: respuunt salubres monitus et quasi anilem reputant cantilenam. Lebensregung iſt bei beiden eben genannten Lexikographen eben ſo wenig zu finden. Von Auguſtin de Genesi ad litt. 7, 7, 10 wird es einfach durch motus vitalis bezeichnet. In der gleichen Lage befindet ſich unſer Mitbewohnerin, was bei August. Locut. de exodo 2, 12 cohabitatrix heißt, ein Wort freilich, das bei Georges auch in der neueſten Auflage ſeines lat.-deutſchen Handwörterbuchs umſonſt geſucht wird und doch als kurzer bezeichnender Ausdruck alle Beachtung verdient. Auch das Subſtantiv Steinmauer kommt bei Georges nicht in Betracht; die Vulgata gibt es Proverb. 24, 31 durch maceria lapidum. Knupel. Wenn Auguſtin Tract. 3, 21 in evang. Joann. dem Leſer das Bild eines Greiſes vorführt und denſelben unter anderem auch damit bezeichnet, daß er ſagt er ſei *rugis undique exaratus*, ſo iſt dieß ein zwar etwas kühner, aber unſeres Erachtens ſehr plaſtiſcher und damit eben glücklicher Ausdruck zu nennen. Pförtnerin iſt von Georges weder im deutſch-lat. noch auch im lat.-deutſchen Theile berückſichtigt, Kraft hat dafür das Plautiniſche janitrix, keiner von beiden aber ancilla ostiaria oder ostiaria ſubſtant. S. Vulg. evang. Joann. 18 V. 16 u. 17; es kann aber um ſo eher nachgebraucht werden, als es ſich auch bei Ambros. Expos. Evang. Luc. lib. X, §. 75 und bei Hieronym. findet. Benagelte Schuhe — worüber Georges nichts bietet — ſind caligae claratae bei August. Tract. 8, 10 in evang. Joann. ein zwar ſpäter aber durch ſeine Kürze empfohlener Ausdruck. Nadelöhr gibt Georges vollkommen richtig durch foramen acus, aber unrichtig iſt es, daß er dieſen

Worten einen * vorgesetzt hat, denn f. a. ist antike Latinität, S. Vulg. Matth. 19, 24 und August. epp. 130, 2. Es kommt mitunter auch der Fall vor, daß für die von Georges mit einem Asterisk bezeichneten Uebertragungen sich gute altlateinische Bezeichnungen nachweisen lassen. So ist bei ihm eine matte Kugel * levis ictus glandis und von einer matten Kugel betroffen werden * levi ictu glandis vulnerari; wir glauben daß nach August. de quantit. animae 22, 37 dafür besser und bezeichnender ictus glandis *languescentis* und also v. e. m. K. g. w. III. ictu glandis languescentis vulnerari gesagt werden kann. Für Schiffsgelegenheit hat Georges * occasio vecturae; dafür kann man aber einen antiken Ausdruck von Augustin entnehmen: Repente comperta occasione navigii . . . mihi profectionem sugessit, epp. 80, 1. Felsengrab. Dafür Georges: * sepulchrum quod totum est e saxo in altitudinem depresso et penitus exciso. Diese Ausdrucksweise ist uns viel zu breit; wenn daher August. de consensu Evang. 3, 24, 89 dafür einfach sepulchrum saxeum gebraucht und Vulg. bei Marc. 15, 46 monumentum de petra excisum verwendet, so glauben wir das vorziehen zu müssen. Kaufhaus drückt Georges aus durch * domus ubi merces venales venduntur, kurz und antik zugleich ist domus negotiationis in Vulg. Joann. 2, 16. Saatkorn dafür bei G. wieder * granum seminale, wofür man besser granum seminis nach August. Tract. 24, 1 in evang. Joann. sagen kann. Oft tritt auch der Fall ein, daß zu ganz untadelhaften Uebertragungen des Gs.' Hdwtbuches sich noch weitere Ausdrücke hinzusetzen lassen, so z. B. für Rutheustreiche. Neben ictus virgae oder virgarum kann wohl auch verbera virgarum die gleiche Digni-

tät ausſprechen. S. August. epp. 133, 2: Scelerum confessionem *virgarum* verberibus eruisti. Für unſer: Man lernt nie aus geben Georges und Kraft die gewöhnlichen Ausdrücke. Nun ſcheint es uns aber ſehr beachtenswerth, wenn Volusian in einem Brief an Auguſtin (Aug. epp. 135, 1) ſeine Bereitwilligkeit ſich von ihm belehren zu laſſen motivirend ſagt, er thue dieß *veteris* sententiae auctoritatem secutus quae nullam ad perdiscendum abundare credit aetatem. Für die Phraſe: Jemanden einen blauen Dunſt vormalen würden wir unbedenklich mit August. epp. 140, 1 ſagen: alicui nebulas erroris offundere, was bei Georges unter d. W. Dunſt magnet. Aſtronom. Der rechnende Aſtronom kann wohl auch außer den von Georges beigebrachten klaſſiſchen Bezeichnungen gegeben werden durch siderum computator und aſtronomiſche Berechnungen wären numeri astrologorum: secundum astrologorum numeros certum est, solem non posse deficere . . . Beides bei Aug. epp. 199, 34. Selbſtlob. Was heißt unter anderem auch: Als Lobredner ſeiner ſelbſt auftreten? Neben de se praedicare wird man auch wohl gut mit Auguſtin ſagen können: suarum laudum praedicatorem fieri, epp. 200, 1 Ende. Mittagshöhe. Bei G. findet ſich nur meridies, aber auch das mit dem Deutſchen wörtlich zuſammenſtimmende altitudo meridiana findet ſich bei Aug. de Genesi ad litt. 2, 14, 29: ab oriente usque in meridianam altitudinem sol insurgit. Kaufcontract. Will man abſehen von den an die ſtrengen Formalitäten des römiſchen Rechtes erinnernden Ausdrücken bei Georges, ſo kann es auch füglich gegeben werden durch pactum emptionis, s. August. Quaest. in Genes. 1, 56. Das Wort Hochzeitsfeier läßt ſich ebenſogut durch nuptiarum

celebratio ausdrücken: Quod ait consumma septimanam ejus ad nuptiarum celebrationem pertinet. August. Quaest. in Genes. 1, 89. Runde Zahl. Summatim numerum comprehendere und dergleichen versteht sich dafür natürlich von selbst, gleichwohl glauben wir darauf aufmerksam machen zu sollen, daß es bei Aug. Quaest. in Exod. Quaest. 47, 6 heißt: Non mirum est si quadringentos et quinque annos summâ solidâ quadringentos voluit appellari scriptura. Weizenernte. Dafür bietet G. nur das Virgil'sche messis triticea, neben welchem der Ausdruck Augustins: in initio veris est messis tritici, Quaest. in Josue Q. 3 mindestens eben so gut ist. Dornhecke, Dornzaun. Außer den von G. angegebenen Bezeichnungen kann dafür auch Vulg. Prov. 15, 19 verwendet werden: Iter pigrorum quasi sepes spinarum. Austreten in dem Sinn: durch häufiges Betreten abnützen, in der Mitte etwas aushöhlen läßt neben deterere auch exterere zu: Gradus ostiorum illius *exterat* pes tuus [1]). Unser sprichwörtliches Luftstreiche führen kann wohl am allereinfachsten übersetzt werden nach Vulg. I Cor. 9, 26: Sic pugno non *quasi aërem* [aëra] *verberans*. Wasserkrug. Zu den von G. angegebenen Uebertragungen läßt sich hinzufügen Vulg. er. Luc. 22, 10: Occurret vobis homo quidam *amphoram aquae* portans oder August. de consensu evang. 2, 80, 157: homo gestans aquae lagenam vel amaphoram. Säugling ist auch lactens parvulus bei August. Tract. 38, 6 in er. Joan.: Etiam *sugens parvulus* a matre piis manibus ad ecclesiam fertur. Wassertropfen. G. hat dafür

1) Vulg. Sirach 6, 26.

nur *gutta* aquae, daneben kann auch stilla aquae ſeinen Platz behaupten nach August. Tract. in Evang. Joann. 44, 6 Ende: Stillam aquae de digito pauperis requirebat. Palmzweig nach G. nur palma, was ſo auch Vulg. Apocal. Joann. 7, 9 vorkommt, daneben darf man aber auch ramus palmae gebrauchen nach Vulg. evang. Joann. 12, 13: Acceperunt ramos palmarum et processerunt obviam ei. Eſelsfüllen. Neben pullus asinus das Georges angibt, iſt dafür auch zuläßig pullus asinae nach Vulg. evang. Joann. 12, 15. Geldgewinn. Außer quaestus pecuniae, läßt ſich wohl auch lucrum pecuniae ſagen nach August. Tract. 62, 4 in evang. Joann.: Cogitavit pecuniae lucrum et invenit animae detrimentum. Conſtruction als grammatiſche Reihenfolge der einzelnen Wörter eines Satzes kann gut durch ordo verborum gegeben werden. So führt Auguſtin Tract. 105, 6 in evang. Joann. die Worte Chriſti an: Claritatem quam habui priusquam mundus esset apud te und fährt dann fort: Ordo verborum est: quam habui apud te priusquam mundus esset; vergl. darüber auch Tract. 112, 2. Fiſchfang = die gefangenen Fiſche ſelbſt iſt lateiniſch auch captura piscium nach August. de consensu Evang. 2, 17, 41: magna illa captura piscium etc. und Vulg. Luc. 5, 9. Irrweg iſt bei Georges error itineris, dafür kann man aber auch umgekehrt ſagen erroris via wie ab erroris via aliquem revocare bei August. epp. 119, 6. Wie im erſten Artikel ſo haben wir bisher lauter profane alſo dem Sprachgebiete der heidniſchen und der chriſtlichen Autoren gemeinſame Wörter und Redensarten angeführt. Handelt es ſich aber um religiöſe oder chriſtliche Dinge, ſo läßt ſich noch ungleich mehr erinnern. So z. B. bei dem Worte

Ehebett. Dafür bietet Georges zunächst **lectus genialis**. Allein dieser durch und durch auf dem Polytheismus der altrömischen Religion beruhende Ausdruck ist für uns geradezu unbrauchbar geworden; wir können dafür nur entweder das auch von Georges aufgenommene **lectus matrimonialis** anwenden oder dafür **lectulus matrimonialis** anwenden oder dafür **lectulus conjugalis** sagen s. **August. epp. 259, 1: adulteriis *lectulum conjugalem* polluere.** Was bei Georges für das Wort Bilderstürmerei und Bilderstürmer gegeben ist: *** deorum pictorum eversiones** und *** deorum pictorum eversor** ist dem Unterzeichneten nicht recht verständlich. Faßt man den Genitiv *Deorum* ins Auge, so paßten beide Ausdrücke ja nur auf das Ankämpfen und die Zerstörung der Götterbilder, welche zur Zeit des alten Bundes oft von den Juden und im vierten Jahrhundert der christlichen Aera mitunter auch von Christen an den religiösen Bildern ihrer heidnischen Gegner verübt worden ist. Aber waren diese Götterbilder lauter Malereien?? In so weit wäre also der Ausdruck zu enge. Gewöhnlich versteht man aber unter Bilderstreit oder Bilderſturm, Bilderstürmerei die Periode, in welcher bald nach dem Beginn des achten Jahrhunderts der christlichen Zeitrechnung auf Befehl des Kaiser Leo des Isauriers alle religiösen Bilder aus den christlichen Kirchen entfernt und vernichtet werden sollten, oder man denkt dabei wohl auch an den Ikonoklasmus, wie er im Reformationszeitalter mitunter in Deutschland und in den Niederlanden sein Unwesen getrieben hat. Allein für diese Zeiten paßten die von Georges angegebenen Ausdrücke noch weniger, denn einmal bestanden auch die Bilder der Christen nicht bloß aus Malereien, sondern waren wie allbekannt auch aus Holz, Stein, edlen Metallen ꝛc. geformt. Sodann aber handelte

es ſich dabei ja nicht um eine Vernichtung von Götterbildern, ſondern lediglich um die Zerſtörung bildlicher Darſtellungen des dreieinigen Gottes, der Heiligen Gottes und ihrer Thaten. Demnach würden wir die gegen die heidniſchen Götterbilder gerichteten Stürmereien und die Bilderſtürmer dieſer Art — jene etwa imaginum Deorum gentilium eversiones — dieſe imaginum deorum gentilium eversores nennen; bezögen ſich beide Ausdrücke auf die Bilderſtürmereien der chriſtlichen Zeit, ſo wäre wohl alles in Ordnung, wenn für Deorum gentilium geſagt würde: Dei et sanctorum ejus, wie Bilderſtürmerei treiben nach August. de consensu Evang. 1, 14, 21 u. ff. auch hieße: Simulacra gentilia, Dei et sanctorum ejus delere, evertere, conterere, und den Ikonoklasmus ſelbſt von Auguſtin mit einem ganz paſſenden Ausdruck confractio simulacrorum genannt wird, ebendaſ. 16, 24. Kreuzerhöhung als Feſttag. Die langathmige Bezeichnung von Georges: Dies quo crux Christi e Persarum oder gentilium manibus recuperata in pristinum locum restituta est wird ſchwerlich Jemand gut heißen wollen. Beſſer iſt jedenfalls die Uebertragung von Kraft: dies festus memoriae crucis constitutae, erectae sacer, dicatus. Wir würden da exaltatio crucis ſich bei August. Tract. 53, 1 in evang. Joann. findet, noch einfacher und bezeichnender ſagen: dies exaltationi crucis dicatus oder sacratus.

Die Wörter Himmelsſchlüſſel — Schlüſſelgewalt fehlen bei Georges ganz und gar. Man vgl. deßwegen über dare alicui claves regni coelorum Vulg. Matth. 16, 19 und über accipere ab aliquo claves regni coelorum, Aug. Tract. in evang. Joann. 124, 5, wie denn der Apoſtel Petrus von ihm auch eben deßwegen janitor

coeli genannt ist, epp. 36, 21 Anfang. Dieselbe Bewandtniß hat es wieder mit Osterlamm oder Ostermahlzeit. Vgl. über letzteres August. epp. 36, 30: Vespera sequente futura erat *coena paschalis;* über ersteres: Vulg. bei Matth. 26, 17: Ubi vis tibi paremus comedere Pascha? Ebenso wenig findet das Wort Friedenskuß Berücksichtigung. Man vergl. darüber August. epp. 44, 10: Traditorem usque ad ultimum pacis osculum inter innocentes secum esse perpessus est. Ebenso wenig kennt das deutsch-lateinische Handwörterbuch von Georges den Gründonnerstag. Die katholische Kirchensprache nennt denselben bekanntlich feria quinta in coena Domini, hienach könnte man ganz einfach sagen: dies (ultimae) Christi coenae oder: (ultimae) coenae dominicae; einen rein zählenden Ausdruck gibt Augustin wenn er diesen Tag durch quinta feria ultimae hebdomadis quadragesimae bezeichnet. So verhält es sich auch mit dem Worte Eheleben; Vgl. darüber August. epp. 127, 8: Possem .... ostendere quo differat *vita* conjugalis ... ab ea vita, quam vos Deo vovistis. Sehr merkwürdig war es uns, in dem genannten Hdwtbuch nicht einmal das Wort Kindertaufe — im Gegensatz zu der Taufe der Erwachsenen — berücksichtigt zu finden. Vergl. darüber August. epp. 139, 3: Libros de baptismo parvulorum misissem und: ideo non est superfluus baptismus parvulorum, ibid. epp. 159, 11. Der christlichen Theologie ist ferner das Wort Taufgnade sehr geläufig und doch ist dasselbe in den Wörterbüchern von Kraft und Georges ganz übergangen. Der lateinische Ausdruck dafür ist entweder gratia baptismi salutaris, Aug. epp. 147, 52 oder auch einfach gratia baptismi. S. epp. 166, 23: Qui percepta baptismi gratia defuncti sunt. Brust. An seine

Bruſt ſchlagen als Aeußerung des Betroffenſeins oder der äußerlichen Verdemüthigung vor Gott iſt pectus percutere, Vulg. Luc. 18, 13. Auguſtin ſagt dafür pectus tundere. Beides fehlt bei G. ganz und gar. So iſt es auch mit Wittwenkleidung, worüber man bei Auguſtin nachſehe in epp. 262, 9: Est quidam personae habitus matronalis a viduali veste distinctus. Was wären lateiniſch die inſpirirten Bücher der hl. Schrift? Bei Georges iſt darüber lediglich nichts zu finden, Kraft ſagt dafür libri sacri divinitus scripti richtig und vielleicht nur etwas zu abſtrakt und abgeblaßt. Erinnert man ſich nämlich, daß es im Nicäniſchen Symbolum vom heiligen Geiſte heißt: Qui locutus est per Prophetas, ſo würde man mit Beiziehung von Auguſtin de Genesi ad litt. 4, 34, 53 Ende wohl noch etwas concreter ſagen können: libri, litterae sacri (ae) spiritus sancti instinctu, afflatu conscripti (ae). Auch unſer Oſterſonntag hätte bei Georges aufgenommen werden ſollen. Kraft hat es. Seinen Uebertragungen kann auch das ganz gute Auguſtiniſche dies dominicus Paschae angereiht werden: Hoc autem vidit *die dominico Paschae.* Feuerofen kennt weder Kraft noch Georges; bei Daniel 3, 15 heißt es nach der Vulgata fornax ignis ardentis und ebendaſ. Matth. 13, 42 und August. Tract. in evang. Joann. 43, 12 iſt es caminus ignis ardentis. Die zwei Jünger erkannten ihren göttlichen Herrn und Meiſter bekanntlich zu Emmaus am Brotbrechen. Darüber ſagt Auguſtin Tract. 2 epp. Joannis ad Parthos §. 2: In fractione panis aperti sunt oculi discipulorum, vergl. auch ebendaſ. §. 1. Bei Georges und Kraft iſt das Wort gänzlich außer Acht gelaſſen. Die Fortſetzungen patriſtiſcher Studien haben dem Verfaſſer dieſer Zeilen auch

wieder neue Beweiſe dafür zugeführt, daß manche Wörter denen von Georges ein * vorgeſetzt wird, vollkommen antik ſind. Daß hieher Monotheismus gehöre, haben wir ſchon früher S. 76 des erſten Artikels aus Hier. erwieſen, jetzt können wir als weiteren Gewährsmann dafür den hl. Auguſtin anführen. S. ſeine Schrift de vera religione 25, 47 und Quaest. evang. 2, 33, 1. Vom Polytheismus ſagt Georges, es ſei rein lateiniſch auszudrücken durch multorum Deorum cultus. Aber wo findet ſich denn dieſer rein lateiniſche Ausdruck? Bis jetzt kennen wir dafür nur Hier. in Daniel 2, 28 und August. de vera religione 25, 46. Wiedertaufen; nach Georges iſt es modern lateiniſch zu ſagen iterare baptismum. Dieß iſt unrichtig, vergl. Auguſtin epp. 23, 4: Si tam pio . . . animo facis, ut ecclesiae catholicae baptismum non iteres etc. Dafür ſteht ebendaſ. §. 5 das gleichfalls ganz brauchbare rebaptizare und baptismum repetere, ebendaſ. §. 4 Ende und epp. 51, 4. Für Wiedertaufe hat Georges nur anabaptismus, aber *rebaptizatio* Diaconi August. epp. 23, 8 und repetitio baptismi, August. epp. 108, 9 Anfang iſt mindeſtens eben ſo gut. Wenn endlich Georges für Wiedertäufer nur * anabaptista bietet, ſo ſagen wir unbedenklich dafür rebaptizator nach Auguſtin epp. 44, 8 Ende und epp. 53, 6. Auch für das Wort Kirchenzucht ſoll disciplina ecclesiastica nach Georges modernes Latein ſein. Dagegen zeugt aber wieder Auguſtin, denn bei ihm heißt es: *Aditum* aperiri ad dissolvendum ordinem ecclesiasticae disciplinae, si . . . epp. 63, 4; wofür auch ecclesiae disciplina geſagt werden kann, ebendaſ. §. 2. Weltgericht iſt bei Georges auch * supremum judicium! Aber August. epp. 140, 57 iſt zu leſen: Extremo judicio

Christus dicturus est eis, quos ad sinistram discernet etc. und epp. 138, 12: Nullus jam restat correctionis locus extremo scilicet summoque judicio; dafür hat Auguſtin auch ultimum judicium epp. 166, 5. Apoſtelgeſchichte bezeichnet Georges zunächſt durch * acta apostolorum. Der Aſterisk gehört hinweg, denn acta apostolorum iſt in der patriſtiſchen Latinität nicht ungewöhnlich. S. z. B. Hier. Comment. in Jesaj. 3, 6, 1 und ebendaſelbſt 3, 6, 9. Noch gewöhnlicher aber wird dafür *actus* apostolorum von den abendländiſchen Vätern geſagt; ſo von Hier. Comment. in Jesaj. 3, 6, 9, wo neben in apostolorum actis auch in apostolorum *actibus* vorkommt, ebenſo bei August. epp. 237, 2: Manichaei canonicum librum, cujus titulus est actus apostolorum repudiant. Auch der Fall iſt nicht ſelten, daß ſtatt der mit * bezeichneten Artikel antike Autoritäten zu finden ſind. S. z. B. für Oſterabend. Dafür hat Georges nun * vigiliae Paschales. Antik kann man dafür mit Auguſtin ſagen sabbatum paschale, Aug. epp. 36, 31 Ende; einen weitern Ausdruck dafür: dies vigiliae Paschalis hat derſelbe Gewährsmann epp. 82, 14. Kirchenviſitation halten iſt bei G. * paroecias obire. Dem ſtellen wir wieder die Autorität Auguſtins entgegen: Quoniam *visitandarum ecclesiarum* ad meam pertinentium curam profectus sum . . epp. 56, 1. Kirchengut. Statt * fundus ecclesiasticus = Kirchengut als Grundſtück ſage man praedium, praedia, ecclesiae, ecclesiarum nach August. epp. 126, 7: Vix vigesima particula res mea paterna existimari potest in comparatione *praediorum ecclesiae* quae nunc ut dominus existimor possidere. Taufwaſſer. Haben wir ſtatt * sacrae lavationis aqua

ſchon in unſerem erſten Aufſatze aqua baptismatis aus Tertullian nachgewieſen, ſo können wir jetzt auch noch aqua baptismi aus Auguſtin epp. 130, 16 hinzufügen. Kreuzigung. Was G. dafür mit * beibringt, können wir nicht billigen. Iſt dafür in unſerm erſten Artikel das ſpäte, von Georges und Freund aber nicht gekannte crucifixio aus Hieron. citirt worden, ſo wird jetzt nachgetragen, daß das Wort ſich auch bei dem etwas jüngern Auguſtin findet und von ihm wohl dem Hier. als kurzer treffender Ausdruck entnommen worden iſt. S. Aug. epp. 140, 39 und Prop. ex epp. ad Rom. apos. 32 und de cons. Evang. 3, 13, 48. Heidenbekehrer oder Heidenapoſtel bezeichnet Georges durch * missus, qui gentes barbaras doceat doctrinam Christi. Dieſe Bezeichnung iſt einmal ſchon als breite Umſchreibung anfechtbar, ſodann wird doctrinam docere ſchwerlich nachgewieſen werden können, drittens geht der Inhalt des Chriſtenthums ſtreng genommen in der bloßen doctrina nicht auf, weßhalb wir praedicare evangelium omnibus gentibus mit Benützung von Vulg. Marc. 16, 15 vorzögen, endlich würden ſich die Völker der griechiſch-römiſchen Bildung wohl dafür bedankt haben, wenn der Heidenapoſtel Paulus ſich bei ihnen als Bekehrer gentium barbararum eingeführt hätte. In der Vulgata erſcheint der hl. Paulus gewöhnlich als doctor oder apostolus gentium, letzteres auch bei Aug. epp. 157, 11. Hiebei iſt nur gentium als Uebertragung eines Hebraismus anſtößig. Darum wird wohl alles in Ordnung kommen, wenn wir einfach doctor oder apostolus paganorum ſagen wollen. Renegat. Dafür bei Georges zunächſt * rei christianae desertor; noch kürzer iſt die Bezeichnung Auguſtins: Julianus desertor Christi, epp. 105, 9; oder

durch einen ganzen Satz ausgedrückt iſt Renegat: qui fidem Christi deserit, epp. 217, 3. Bekehrung. Zu dem S. 79 und 80 des erſten Artikels Bemerkten tragen wir nach, daß im Zuſammenhange auch das bloße conversio alicujus genügt wie conversio Pauli bei August. epp. 217, 24 Ende. Himmelskönigin. Georges hat dafür nur regina coelitum. Obgleich er dieſen Worten einen * vorgeſetzt hat, ſo laſſen wir ſie doch gelten, ſofern dadurch an die Königin der geſchöpflichen Bewohner des Himmels gedacht wird. Verſteht man aber unter Himmel phyſiſch den ätheriſchen Raum, in welchem die Geſtirne ihre Bahnen wandeln, ſo wird in Vulg. Jerem. 7, 18 der Mond vollkommen richtig als regina coeli, d. h. als die Königin der Nacht, des Sternenhimmels aufgeführt. Scheidebrief; bei Georges * litterae quibus repudium remittitur. Wir fragen, ob denn libellus repudii, Vulg. Matth. 5, 31 nicht eben ſo gut oder wegen ſeiner Kürze nicht noch beſſer ſei? So kommt auch libellum repudii scribere = ihn ſchriftlich aufſetzen nicht nur bei Tertull. ſondern auch Vulgata Marc. 10, 4 vor, wie libellum repudii alicui dare ganz gut von demjenigen geſagt werden könnte, welcher den Scheidebrief dem andern Theil perſönlich übergiebt. S. Vulg. Deuteron. 24, 1 und 3. Oelberg. Bei Georges nur olivetum, allein dieſes Wort bedeutet an ſich nicht den Oelberg, ſondern nur die Oelpflanzung, den Oelgarten, der auch in der Ebene angelegt ſein kann. Was ſpeciell den Oelberg der hl. Schrift des neuen Teſtamentes betrifft, ſo wird er in der Vulgata bei Luc. 22, 39 mit allem Recht durch mons olivarum bezeichnet, weil wir es mit einem eigentlichen, das hochgelegene Jeruſalem noch um ein Guttheil überragenden Höhenzug zu thun haben. Daher der Oelberg auch mons oliveti

genannt wird, ſ. August. de consensu evang. 3, 25, 79 und Vulg. Joann. ev. 8, 1 und Art. 1, 12. Seitenwunde iſt im Handwörterbuch von Georges nur * vulnus lateris oder * latus vulneratum. Die Seitenwunde Chriſti nun nennt August. de consensu evang. 3, 22, 59 ganz paſſend mit den Worten: latus domini lancea percussum. Iſt aber vulnus alicui inferre klaſſiſch, ſo könnte auch vulnus lateri alicujus illatum keinen Anſtand haben. Sündenfall iſt von Georges durch * defectio a lege divina ausgedrückt. Wir werden einen noch kürzern und bezeichnenderen Ausdruck gewinnen, wenn wir August. de Genesi ad litt. 3, 20, 32 beachten wollen: Sicut post *lapsum peccati* homo in agnitione Dei renovatur, ita etc. Taufen. Ein Kind taufen laſſen iſt nach Georges: * infantem sacris christianis initiandum curare; Auguſtin ſagt dafür viel bezeichnender: ad baptismum percipiendum parvulos ferre, oder ad baptismum parvulos offerre, S. epp. 98 §. 5, 6 und 7. Taufwaſſer. Dafür haben wir ſchon in unſerem erſten Artikel S. 78 aqua baptismatis als antike Bezeichnung aus Tertullian beigebracht. Jetzt fügen wir hinzu, daß aqua baptismi auch bei August. Quaest. Evang. Q. 2 gefunden wird. Himmelsbraut. Bei Georges * virgo Deo sponsata oder * sponsa Dei. Dafür kann man mit Ambros. de lapsu virginis 1, 3 virgo dicata Christo oder Sponsa Christi ſagen, ebendaſ. §. 6: eras sponsa Christi. Glaubensbekenntniß = confessio, Vulg. epp. Pauli ad Rom. 10, 10: Ore confessio fit ad salutem, daher auch confessio fidei, Aug. Propos. 67. epp. P. ad Rom. jedenfalls beſſer als die zwei erſten mit * bezeichneten Ausdrücke von Georges. Nageln — oder Wundmale Chriſti. Als alte Ausprä-

gung wurde im erſten Artikel gegen die moderne Uebertragung von Georges aus Hier. vestigia clavorum nachgewieſen. Dem fügen wir nun mehr bei, daß auch das mit unſerem Worte Wundmale ganz übereinſtimmende Wort vestigia vulnerum gefunden wird: Clavi manus fixerunt, lancea latus ejus aperuerat: ubi ad dubitantium corda sananda *vulnerum* sunt servata *vestigia*. S. August. Tract. 121, 4, Tract. in evang. Joann. Blutfluß. Iſt fluxio sanguinis wie Georges ſagt zweifelhaft geworden, ſo ſage man dafür fluxus sanguinis, ſ. Vulg. Matth. 9, 20. Endlich iſt auch noch zu ſagen, daß neben von Georges richtig angegebenen Bezeichnungen von Begriffen, welche der religiöſen Sphäre angehören, auch noch andere Uebertragungen ſich nahmhaft machen laſſen. So weiß Georges für unſer Opferfleiſch nichts von caro immolaticia, was Auguſtin mehr als einmal hat, z. B. de moribus Manich. 2, 14, 31, und epp. 47, 4. Für excommuniciren bietet G. außer dem nicht ganz ſignificanten sacrificiis interdicere alicui aus dem Gebrauch der kirchlichen Latinität nur excommunicare; einen volleren Ausdruck aber gibt uns wieder Auguſtin an die Hand: a catholica aliquem communione excludere. Faſttag. Dafür bei G. lediglich jejunium, allein jejunii dies von einem und jejuniorum dies von mehrern Faſttagen iſt mindeſtens eben ſo paſſend. S. August. epp. 36, 29. Abt eines Kloſters mag auch richtig durch praepositus monasterii gegeben werden, was Georges aus August. epp. 64, 3 hätte entnehmen können. Biſchofsamt wird von Georges lediglich durch einen zwar antiken aber umſchreibenden Ausdruck gegeben; es iſt ſicherlich ganz angemeſſen dafür kurz und gut munus episcopale zu ſagen, ſo August. epp. 128, 2;

wenn Georges ferner für Bischofswürde nur episcopatus bietet, so ist zu bemerken, daß dafür ebensogut dignitas episcopalis gebraucht werden kann, wie denn bei August. epp. 128, 3 g. E. beide Ausdrücke als Synonyma neben einander stehen. So heißt auch der Bischofssitz oder Bischofsstuhl nicht bloß sedes episcopalis, sondern auch cathedra episcopalis; also einen bischöflichen Stuhl einnehmen = tenere cathedram episcopalem, Hier. epp. oder in cathedra episcopali sedere, August. epp. 129, 5 und die bischöfliche Würde niederlegen, de cathedra episcopali oder im Zusammenhang bloß de cathedra descendere. Prädestination oder Gnadenwahl ist bei Georges nur praedestinatio; dafür kann ebenso gut auch electio gratiae gesagt werden nach August. epp. 186, 7: qui per electionem gratiae salvi fiunt, vergl. ebendas. auch §. 15 und Vulg. Rom. 2, 1 und 5, 11. Unsere Kirchengeschichte ist nicht bloß historia sacra sondern eben so gut historia ecclesiastica, wie denn Augustin sagt epp. 199, 18: inspecta diligenter ecclesiastica historia reperitur etc. Kirchendiener = Geistlicher heißt nach Georges lateinisch sacerdos; dabei ist wieder der ganz significante Ausdruck: minister ecclesiae vergessen. S. Aug. epp. 228, 11: Quid si hactenus saeviat illa pernicies, ut solos ministros ecclesiae persequatur? So kann auch für Kirchendienst ebenso gut ministerium Christi, oder officium, ministerium ecclesiasticum, ebendaselbst §. 4 und 10 gesagt werden, wie Augustin auch die feige Fahnenflüchtigkeit der Kirchendiener in Zeiten der Gefahr und Verfolgung durch officii (ecclesiastici) desertio bezeichnet und das in dieser Weise Fahnenflüchtigwerden deserere ministerium Christi nennt, a. a. O. §. 4 und 5. Unter dem Worte ehelich wird die eheliche

Treue von Georges nur durch conjugii fides ausgedrückt, allein ebenſo gut iſt dafür auch fides conjugalis. S. Lact. J. D. 3, 21, 5: Ubi est virtus castitalis, ubi fides conjugalis? Die eheliche Pflicht bei G. nur officium maritale oder nuptiale, bei August. epp. 262, 2 und 3 ebenſo gut conjugale debitum oder debitum corporis. Verſchmähen; was heißt das flehentliche, demüthige Gebet Eines oder Mehrerer verſchmähen? Weder unter dem Worte flehentlich noch unter Gebet findet ſich das ganz gute preces supplicis alicujus dedignari, ſ. Darius bei August. epp. 230, 5. Kreuzestod. Unter dieſem Artikel vermiſſen wir bei Georges den Ausdruck supplicium crucis bei August. Tract. 31, 6 in evang. Joann.: Supplicium crucis ideo durius erat, quia . . . Blindgeboren Der Blindgeborne iſt bei Georges nur caecus genitus oder poetiſch caecigenus; daneben kann eben ſo gut caecus natus geſagt werden nach Vulg. evang. Joann. 9, 32 und blind geboren werden = caecum nasci, ebendaſ. V. 19 und 20. Feuerwagen. Der Feuerwagen des Elias iſt lateiniſch nicht blos quadrigae igneae, ſondern auch currus igneus. S. August. Tract. 91, 2 in evang. Joann. und Hier. comment. in V. 5. epp. Pauli ad Philem. Das ſprichwörtliche Hochmuth kommt vor dem Falle gibt Georges durch * superbientem animus prosternit, bei Kraft iſt die Phraſe gänzlich übergangen. Die moderne und nichts weniger als eigentlich ſignificante Uebertragung von Georges kommt vielleicht daher, daß ihm das bibliſche Fundament dieſes Sprichwortes unbekannt war. Sieht man nun aber Vulg. Prov. 16, 18 an: Contritionem praecedit superbia et ante ruinam exaltatur spiritus, ſo darf man für contritionem nur ruinam aus dem zweiten Saze heraufnehmen,

um eine Uebertragung zu bekommen, die nichts zu wünschen übrig läßt. Für unser bekanntes: wer dem andern eine Grube gräbt fällt selbst hinein, gibt Georges drei Uebersetzungen, gegen welche wir an und für sich nichts aushaben dürfen. Jedoch muß in Erinnerung gebracht werden, daß auch dieses Sprichwort wieder biblischen Ursprung hat. Nun läßt es sich aber sicherlich nicht läugnen, daß es eine gewisse wenn ich so sagen darf sprachliche Versündigung gegen die heilige Schrift ist, wenn wir sprichwörtliche Bezeichnungen derselben gänzlich ignoriren, und dieselben einzig mit den Sprachmitteln der heidnischen Latinität wiedergeben. Sieht man nun Vulg. Prov. 26, 27 an: Qui fodit foveam incidet in eam, so braucht man im Vordersatze nach qui nur noch alteri und im Nachsatz vor incidet nur noch ipse einzuschalten, um eine ganz tadellose lateinische Uebersetzung zu gewinnen. Wenn Georges ferner für das sprichwörtliche: der Prophet gilt nichts im Vaterlande aus der Naturgeschichte des ältern Plinius die Bezeichnungen entnimmt: suis domestica plerumque sordent oder in Beziehung auf mich selbst: sordeo meis ut plerumque domestica, so ist dabei abermals vergessen, daß auch diese Phrase auf dem Hintergrunde der hl. Schrift ruht. In der Bibel aber ist das Wort Prophet ganz eigentlich genommen und wenn es von ihm heißt, daß er im Vaterlande nichts gelte, so basirt dieses Urtheil auf der historischen Wahrheit, daß den Propheten des alten Bundes von Seite ihrer Landsleute nichts als Verkennung, Mißachtung und Verfolgung zu Theil geworden ist. Erscheint daher diese Phrase in diesem eigentlichen Sinne, so kann dafür auch im Lateinischen nur der wörtliche Ausdruck angemessen erscheinen. Also untadelhaft Vulg. Luc. 4, 24: Nemo pro-

pheta acceptus est in patria sua und im evang. Joann. 4, 44 braucht für honorem nur laudem geſagt zu werden um als vollkommen klaſſiſch zu gelten. Sodann aber ſcheint uns, daß auch der ſprichwörtliche Sinn des angeführten Satzes durch die von Georges gegebenen Ueberſetzungen etwas verkannt werde. Die Bedeutung deſſelben kann doch wohl nicht die ſein, daß überhaupt Niemand in ſeinem Vaterlande etwas gelte, ſondern ſie kann nur ſagen wollen, daß Niemand welcher wie ein Prophet ſeine Zeit überragend auftrete und namentlich lehrend warnend und ſtrafend der verkehrten Welt die Wahrheit unverblümt ins Geſicht ſage, in ſeinem Vaterlande etwas gelte. Alſo würden wir die Worte der hl. Schrift auch für dieſen weiteren ſprichwörtlichen Sinn beibehalten. Will ſich ferner Jemand lateiniſch auf das bibliſche Wort berufen, daß die Welt ein Jammerthal ſei, ſo muß dafür natürlich auch der lateiniſche Ausdruck beibehalten werden, dieſer aber iſt nach Vulg. Psalm. 83, 6 lacrymarum vallis; bei August. Tract. 15, 25 in evang. Joann. convallis plorationis. Sofern man aber nicht ſpeciell die Worte der bibliſchen Stelle ſelbſt citiren will, mag man immerhin mit Georges locus miserrimus, vita miserrima, flebilis ſagen, wohl auch vita aerumnosa, August. Tract. 124, 5 in evang. Joann. Nächſte. Sofern damit nicht jeder andere Menſch, ſondern der Sprechende, der Beſprochene oder Handelnde ſelbſt gemeint iſt, welcher ſich als den Helfer und Beiſtand eines andern benimmt, könnte man ſchon nach der Analogie von Ter. Andr. 4, 1, 12: Proximus sum egomet mihi auch ſagen: proximum esse alicui; aber proximum se praestare alicui findet ſich auch August. Tract. 43, 2 in evang. Joann.

4.

Kritiſche Miscellen.

Von Dr. Nolte.

Zum *liber de laude sanctorum* des Biſchofes Victricius von Rouen.

Dieſe Schrift hat der Canonicus und Succentor der Kathedrale von Auxerre, der gelehrte Lebeuf, zuerſt im zweiten Bande des Recueil de divers écrits etc. Paris 1738 edirt. Sie wurde aus der Skt Galler Handſchrift Nr. 98, wenn ich nicht irre, von welcher die Nr. 102 ein Apographon iſt, für ihn copirt. Gallandi gab ſie im VIII. Bande ſeiner bibliotheca patrum heraus. Wir wollen hier einige verderbte Stellen derſelben verbeſſern.

Kap. 1. Pacis me faciendae consacerdotes mei s. a. e. vacarunt. Es ſollte wenigſtens paci daſtehen; ich möchte jedoch vermuthen, daß *ca* = *causa* hinter faciendae ausgefallen iſt. — Pacis domini estis auctores, cuius me sententiae velut interpretem delegistis. Sie waren wohl eher die actores, als die auctores. — Sapientibus amorem pacis infudi, docilibus legi, nescientibus inculcavi, ingessi nolentibus etc.; legi iſt verderbt; ich vermuthe dafür *inieci*.

Kap. 2. Tuae quoque de f. Ael. consedulitati, tum etiam expectationi gratias ago; consedulitati iſt wohl nur Druckfehler für *cum sedulitati.* — Notorum sunt obsequia gratiora: non enim amari incipit, sed amoris acquirit augmentum. Zu incipit bemerkt Lebeuf *subaudi* notus .. ab *incipis* und *acquiris?*

Kap. 3. Nihil enim differt, quod aut rumor laceret aut tacita cogitationis vexet iniuria. Ostentatio pudoris et abstinentia est assiduitas obsequentis; differt iſt wohl nur eine andere Schreibweiſe für *defert* [1]) = offert; ferner iſt *abstinentiae* zu ſchreiben. Sodann verbeſſere man in Iritatio potestatum est viduarum et continentium multitudo den Druckfehler iritatio in invitatio.

Kap. 6... Cui persecutor, cui nunquam ..... praecipuit, aut cupiditas vindicari? Lies *vindicavit.* — Hic invenietis Johannem Baptistam .... qui stadio ..... stetit. Lies *in* stadio. — Hic Andream (sc. invenietis) ... hic Eufemiam, quae quondam ustulato animo sub percussore virgo non palluit. Verbeſſere den Schreib- oder Druckfehler animo, wofür *armo* = humero zu ſchreiben iſt.

Kap. 7. Quotus enim quis aut natura tum brutus etc. Lies *quisque.* Sodann verbeſſere in ... eademque ratione dicamus etiam corpora etc. den Druckfehler dicamus in *discamus.* — Cum enim spiritus Dei sit et Deus filius christus etc. ob et *dei* filius; denn *Deus Dei* filius paßt ſchwerlich hier.

Kap. 9. Solis lata sunt beneficia; omnium terrarum spatia, omnium domiciliorum oculos replet etc.; doch wohl domiciliorum *angulos.*

---

1) So ſteht cap. 10 diffinitionem = definitionem.

Kap. 10. Corpus autem infectione spiritus aeternari divina colligimus lectione. Ob *insertione* oder *infusione?*

Kap. 11 ist der Ausdruck *ante consecrationem* zu bemerken. Vor mehr als hundert Jahren hat einer meiner Landsleute, später Professor der Theologie in Göttingen, Heilmann, in einem Programme (Hal. 1754) sich der vergeblichen Arbeit unterzogen, zu beweisen, daß die consecr. sanctorum apud pontific. usitat. ad *αποθεώσεις* Romanor. efficta sei. — Nulla ungula est, et tanta sunt crimina confitentium; nullum vulnus apparet, et densium stridor auditur; nulla interrogatio disceptantis, et sequitur permissio recedentis. Die letzteren Worte sind offenbar verderbt. Ob *rei dicentis* für recedentis? Mit permissio weiß ich nichts Anderes anzufangen, als es etwa im Sinne von concessio zu fassen, welcher ist »pars constitutionis iuridicialis, cum reus postulat sibi ignosci et divicitur in purgationem et depraecationem« vgl. Auctor ad Heren. 1, 14; Cicer. de invent. 2, 31.

Kap. 12. Verbessere den Druckfehler portae undam populi moverent, was *vomerent* sein muß. Es ist das eine Reminiscenz der bekannten Stelle in Georg. Virg.; auch das huius amores superstes maritus in cap. 3 erinnert an Virgils Dido. In den Martyracten des h. Pionius und seiner Genossen lesen wir cap. 10 .... undas populi ... accessus egereret. Weiter unten ist *haec* quidem miranda si videas, contemnenda si cogites — denique lapides apellantur — haec, inquam u. s. f. zu lesen an Statt et quidem miranda, wie haec, inquam lehrt. Sodann haben sich unten vier Druckfehler eingeschlichen, nämlich aut luctet ambitio für aut *iactet* amb.; ipsisque

terrarum cubilibus für *testarum* und omni tormentorum genere laniiuntur für *laniantur* und ut ut peccatorum nostrorum für *ut et* peccat. — Fides est quae Domino per mortem crucis immortalitem coniungit. Ich vermuthe *in* crucis oder crucis *in* immortalitatem. So wird auch wohl cap. 7 für per hostiae consummationem fiunt crucis aeternitate consortes zu leſen ſein crucis *in* aeternitatem. — Ille martyr sub tortore non impalluit (wie z. B. Euphemin vgl. cap. 6).... ille flammas avidus bibit (wie Porphyrius); ..... ille inter manus carnificum, nequa mora fieret properanti, iussit redire fluminibus. Die letzteren Worte ſind verderbt. Ich glaube, daß man nicht ſowohl an ſolche Martyrer zu denken hat, die ſich ins Waſſer ſtürzten, als an ſolche, welche, wie die h. Apollonia oder die h. Jubitta, ins Feuer ſprangen; ſo daß etwa *ussit se diris flammis* oder etwa dem Aehnliches zu reſtituiren iſt. — Illa patris lachrimas doluit, ut filia, comtempsit ut martyr (wie Perpetua);.... illa virgo monilia aeternitatis ornamenta percussori colla subiecit; es iſt zu ſchreiben *monili aeternitatis ornata.*

Zu dem von Routh *relig. sacr. tom. III*, p. 289 seqq. mitgetheilten *exemplar epistolae missae Paulo Samosat. ab orthodoxis episcopis priusquam deponeretur.*

Dieſer Brief findet ſich im cod. Coisl. 299 fol. 219 vers. secund. col. ante fin. = A, deſſen Varianten wir hier verzeichnen:

τὰ ἀμφισβητούμενα λάβῃ; A *λάβοι* irrig. — p. 290 A *ἐν τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ;* ferner falſch A *καὶ ὃ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ·* wie p. 291 A *ἀντιμάχεται;*

A ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ θεὸς μὴ κηρύσσηται; p. 292 καὶ πᾶσαι δὲ αἱ θ. A, der τὸν υἱὸν ἱπερτω· hat; in εἶπεν καὶ ἐγεννήθησαν iſt das erſte ν in ἐγεννήθησαν ausradirt; p. 293 A ἀληθῶς ὄντως .. ὡς λόγος ἅμα καὶ θεὸς ὤν, ... τὰ πάντα πεπ. ... διὰ ἀργ. ἐν ὑποστάτου .... τῷ ἀβραὰμ πρὸς τῇ δρυῒ τῇ μαμβρῇ ἑνατῶν τριῶν; p. 294 A falſch αὐταῖς προκοπαῖς; ſodann μαρτυράμενον ... ἀβραὰμ καὶ τὰ ἑξῆς .... φοβεῖ; p. 295 τὸν γεγραμμένον λέγομεν ὄντα υἱὸν θεοῦ[1]) .... ἄχρι οὗ ... ἐν χειρὶ μες. A; p. 296 ἑκβάτον καὶ τὰ ἑξῆς .... ἀβραὰμ ..... ἔλθοισαν ἐπὶ κεφ ..... μουσήν A; p. 297 κύριος ὁ θεός ..... σόφῳ θῦ (falſch für θῷ) ... ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἀπ. A; p. 298 ἴσα θεῷ ... ἐπιτελέσας· τῷ δὲ σαρκὸς ..... πεπειραμένον ..... προσώπου ἡμῶν χριστὸς κύριος A; p. 299 πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας ..... εἰς ὑμᾶς χάριτος A. Schreibfehler, wie ἀώρατος, μογγιλάλων, εἶτε, νομεῖσαι, ἠΰξο, ἐπάγετε (für — ται), διαταγῆς (für — γεῖς), εἴσμεν (für ἴσμεν) und ähnliche Abſchreibefehler, wie die Beifügung des ν am Ende der Zeitwörter, wie εἶπεν u. ſ. f. anzuführen, würde dem Leſer Nichts nützen.

Zu S. *Victorinus* bei Routh l. c. p. 453 sqq. Der Hiſtoriograph der Diöceſe von Poitiers, Domherr Auber,

---

1) Aber p. 374 t. III. der relig. sac. in dem von Athanaſius mitgetheilten Excerpte des Papſtes Dionyſius iſt mit cod. reg. 474 zu leſen ὥσπερ ἔν τι τῶν ὄντωσγεν. Die Ausgabe des Athanaſius iſt die beſte, welche Montfaucon geliefert hat; es war eine ſeiner erſten Arbeiten; überdies war die Zahl der zu vergleichenden codd. ſehr gering. Seine Ausgabe des Chryſoſtomus dagegen iſt unbegreiflich ſchlecht. Es begreift ſich das leicht, da er ſie zu bearbeiten gezwungen war. Er ſagte zu einem Freunde: ‚Voilà trois diétes, où on me l'ordonne; je ne saurois m'en dispenser, il faut obéir.'

hat von ſeiner Geſchichte der Kirche und der Provinz von Poitiers den Theil, welcher die »origines« behandelt, 1866 zu Poitiers edirt. Er behauptet, daß unſer Victorinus der erſte Biſchof von Poitiers geweſen ſei. Man könne immerhin annehmen, daß er, um der Verfolgung ſich zu entziehen, von Petau nach Poitiers geflohen ſei. Er ſei derſelbe, der auch Nectarius heiße. Es ſei eine »ressemblance étymologique entre *Νεκτάρεος* (?); divin, immortel, et Victorinus, celui qui est vainqueur, qui triomphe. Antoine de Mouchy, plus connu sous le nom de Démocharès, a ainsi concilié ces deux noms dans son *traité de sacrificio missae*, lib. X., c. 12.« p. 49 sqq. [1])

Victorin's Fragmente hat Routh l. c. zuſammengeſtellt. Nur hat er übergangen:

1. Was Hieronymus in einem Briefe an Damaſus erwähnt, ep. 36 quaest. III. §. 16. tom. I. p. 169 des Venediger Abdruckes der Vallarſi'ſchen Ausgabe.

2. Was Ascaricus in ſeinem Briefe an Tuſaredus bei Heine bibliotheca anecdotorum p. 1, p. 209 §. 9 anführt, nur iſt *Victorinus* an Statt *Victorianusque* zu leſen.

3. Daß Beatus in ſeinem zuerſt von Florez (Madrid 1770) edirten Commentare apocalyps. nach der Leſeart des cod. Legion. unſeres Victorinus erwähnt. Vgl. nach Florez p. XXIV. §. 42.

In dem tractatus de fabr. mundi möchte ich p. 455 leſen Cogitanti mihi *unaque* (für una) cum animo meo

---

1) Der Victorinus, deſſen Oroſius commonitor cap. 3 erwähnt, iſt zweifelsohne der Rhetor C. Marius Victorinus. Einen Theil ſeiner Commentare zu den Briefen Pauli edirte Mai scriptor. veter. nov. coll. tom. III. p. II., was Bähr chriſtl.-röm. Theol. §. 66, p. 138 überſehen hat.

conferenti u. ſ. f. Sodann iſt das gleichfolgende velocitas fabricae istius haec est wenigſtens ein ſeltſamer Ausdruck. Das folgende conditio iſt bekanntlich = *κτίσις*. Ich ſchreibe ferner benedictione *sua eam* consecravit. Ob rursus dies *superveniret* für supervinceret? Haec igitur quatuor elementa (sc. ignis, aqua, coelum, terra) temporum tetradem faciunt; temporum tilgt Walker mit Recht, es müßte wenigſtens *corporalia* heißen. S. 458 ſchreibe ich: Septem quoque coeli sunt (vgl. Schoettgen. hor. hebr. p. 718 sqq.) *et* illis diebus conveniunt. Wenn man ſodann conglobant einſt im neutralen Sinne nehmen will, ſo iſt *conglobantur* die einfachſte Emendation. Bei Irenäus adv. haeres. 2, 22, 4 (ed. Mass.) t. 1 p. 330 ed. Harv. iſt audiretur nicht mit Harvey in *ordiretur* zu verändern, ſondern mit Maſſuet aus cod. Clar. *audiret* zu ſchreiben. Wenn Harvey dieſe Leſeart ſinnlos findet, ſo iſt das ſeiner Unkenntniß der griech. Sprache zuzuſchreiben. Denn *ἀκούω διδασκαλος* (= ich höre mich Lehrer nennen) iſt ja echt griechiſch; audiret iſt alſo ganz richtig. S. 460 in *domo* richtig Walker; ganz verwerflich iſt Routh's in *domu* S. 461. Constituti sunt itaque sine dubio autem diei angeli duodecim u. ſ. f. Routh will autem mit Walker ſtreichen; ich verbeſſere sine *dubitatione* dici, wie bei Novatian de regul. fid. cap. 28 p. 212 ed. Jacks. *quia* (ſo ſchreibe ich für quae) sine dubitatione u. ſ. f. Endlich leſe ich quos in *apocalypse Johannes apostolus et evangelista* seniores vocat.

In Bezug auf den Victorin zugeſchriebenen Commentar zur Apocalypſe bemerke ich für jetzt nur, daß in den Worten: Sunt autem libri veteris testamenti qui recipiuntur, viginti quatuor, quos in epitomis (lies epitome; excerptis

hat bibl. patr., wenn ich nicht irre, jedenfalls hat Valeſius ſo) Theodori invenies zu leſen ſei *Theodoti.* So richtig ſchon Valeſius zu Euseb. h. e. 6, 25 u. 5, 11.

Zum Briefe des Thomas an den kaiſerlichen Oberkammerherrn Lucianus, bei Routh l. c. S. 440 flgd.

§. 1. In der freien Citation aus Ev. Matth. 5, 16 ... et glorificetur inde pater vester möchte ich *noster* ſchreiben, da gleich a nobis ... nostra .. cupimus folgt. — Non ego, mi Luciane te jactari aut puto aut volo; Routh vermuthet jactitare; allein jactari = *καυχᾶσθαι,* daher nicht zu ändern. Tiefer unten heißt es: .... nam quia nos maleficos olim et omnibus flagitiis refertos nonnulli priores principes putaverunt, sed iam videntes vestra leona opera non possint nisi ipsum christum glorificare. Routh will quia = *ἐν ᾧ* bei 1 Petr. 2, 12 = in eo quod Vulg. faſſen. Die Satzbildung iſt jedoch hier eine andere, als bei Petr. l. c. An unſ. St. erwartet man eher nam *ut ... sic* iam; oder iam quamquam .... sed. Mir ſcheint es einfacher nam quia in *quamquam* zu verbeſſern; possint entſpricht dem griech. Optativ bei beſcheidenen Behauptungen. — §. 2 iſt *replemini* für repleamini zu ſchreiben.

§. 3. Nam .... alium (sc. ex vobis audio servare) libros (sc. principis, quem non hunc adhuc excredentibus intelligo. Routh vermuthet quamquam für quem. Verderbt iſt jedenfalls Etwas in der Stelle; denn wenn auch die Griechen zuweilen in demſelben Satze neben dem Relativ auch das Demonſtrativ ſetzen, ſo wird doch an d. St. das nicht angenommen werden können. Vielleicht iſt non hunc aus nondum verderbt oder hunc aus dem fol-

genden adhuc als Dittographie entſtanden und ſomit zu ſtreichen; alſo ὂν οὐκέτι ins Griechiſche zurückzuüberſetzen; das Particip ὄντα wird im Griechiſchen bei prädicativen Adjectiven oder Subſtantiven oft weggelaſſen, daher vor excredentibus kein esse ergänzt zu werden braucht.

§. 7 wird die Geſchichte der Septuaginta von Ariſteas erwähnt. Der Schluß dieſes §. iſt für das Bücherweſen bei den Alten wichtig; zu welchem Hieron. prol. in libr. Job. zu vergleichen iſt.

Ich ſchließe mit einer Bemerkung über die Itala. Scharpe ſagt in ſeinem Buche Egyptian Mythology and Egyptian Christianity (London 1863) p. 113: ‚In Alexandria were made the Ethiopic version and probably the early Latin version.‘ Dieſe Vermuthung wird wohl nirgends auf Beifall zählen dürfen. Die Heimath der alt-lat. Bibelüberſetzung iſt ohne Zweifel Italien; die Verfertiger derſelben zum Chriſtenthum bekehrte Juden oder Syrer.

Welche Ueberſetzung meint aber wohl Auguſtinus mit der Itala? Da Auguſtinus in Mailand wohl zuerſt genauer mit dem Studium der h. Schrift ſich beſchäftigte, ſo vermuthe ich, daß er unter Itala die Ueberſetzung verſteht, welche in Mailand und in der Umgegend im Gebrauche war. — Uebrigens findet ſich im letzten Theile des Scharpe'ſchen Buches neben manchem Irrthum auch einzelnes Intereſſantes. Für die chriſtliche Archäologie ſind die Abbildungen 98, 99, 101 und 102 wichtig. Die Figur 102 findet ſich im Tempel zu Sebona in Nubien. Ramſes II. ſteht ſeine Opfergaben dem h. Apoſtel Petrus darbringend; die Figur des Petrus iſt aber über die eines alt-egyptiſchen Gottes gemalt.

II.

Recenſionen.

1.

Die „Monarchia Sicula“. Eine hiſtoriſch-canoniſtiſche Unterſuchung von Dr. **Franz Jakob Sentis**, a. o. Profeſſor des Kirchenrechts an der Univerſität zu Freiburg. Freiburg im Breisgau. Herder'ſche Verlagshandlung. 1869. S. S. VII und 302. Preis: 2 fl. 18 kr.

Ueber die ſog. ſiculiſche Monarchie geben auch die ausgezeichnetſten unſerer deutſchen Lehrbücher des Kirchenrechts entweder gar keine Auskunft oder ſie enthalten höchſtens die allgemeine Bemerkung, daß Urban II. im J. 1098 dem Normannengrafen Roger I. und ſeinen Nachfolgern auf dem Throne Siciliens durch Privilegium die Rechte eines apoſtoliſchen Legaten verliehen habe und daß die jeweiligen Beherrſcher der Inſel, nachdem die Einräumung Urbans von Benedikt XIII. 1728 ausdrücklich anerkannt worden, bis auf den heutigen Tag im Beſitze jener ausgedehnten Befugniſſe, welche ſie durch einen eigenen Gerichtshof ausüben laſſen, geblieben ſeien [1]). Nicht ergiebiger iſt die Ausbeute, welche die außerdeutſche Literatur gewährt: die In-

1) Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts, S. 270. 319. Phillips, Lehrbuch des K. R. S. 271. Schulte, Lehrbuch, S. 201.

ſtitutionen des canoniſchen Rechts von Fleury und Devoti beobachten über die in Rede ſtehende Einrichtung abſolutes Stillſchweigen und was Lupoli, Jus eccles. P. II. c. IV. §. 8 beibringt, iſt nicht nur kurz, ſondern auch ungenau, ſelbſt Thomaſſin, der ſonſt von den päpſtlichen Legaten ſehr einläßlich handelt, begnügt ſich P. I. L. II. c. 119. n. 5 hinſichtlich der Monarchia Sicula mit einigen mehr als dürftigen Andeutungen. Der Erklärungsgrund dieſer geringen Rückſichtnahme und ungenügenden Behandlung liegt einerſeits in dem Umſtande, daß die practiſche Geltung des Inſtituts auf einen verhältnißmäßig kleinen Raum ſich beſchränkt, andererſeits ſind die umfangreichern Werke, die ſich mit dem Gegenſtande befaſſen, ſchwer zugänglich und gehören ſelbſt in großen Bibliotheken zu den Seltenheiten, davon ganz abgeſehen, daß ſie ſtets einen extremen Parteiſtandpunkt einnehmen und darum das Studium weder anziehend machen, noch ein objektiv richtiges und allſeitig begründetes Urtheil ſo leichthin ermöglichen.

Gleichwohl verdient die ſcheinbar fernliegende Inſtitution der ſiculiſchen Monarchie nach Urſprung und hiſtoriſcher Entwicklung unſere volle Aufmerkſamkeit, denn ſie gehört unzweifelhaft zu den ſeltſamſten und zugleich lehrreichſten Erſcheinungen der Geſchichte. Die beſtändigen Kämpfe, welche um ihretwillen zwiſchen den Herrſchern Siciliens und den Päpſten Jahrhunderte lang geführt wurden und bisweilen, wie unter Clemens XI., in den heftigſten Verfolgungen ausarteten, bieten ein weit über die Grenzen des territorialen Kampfplatzes hinausgehendes Intereſſe, inſoferne in den verſchiedenen Stadien des hiſtoriſchen Proceſſes die jeweiligen kirchlich-politiſchen Anſchauungen der Zeit ſich abſpiegeln und die Mittel zu Tage treten, durch welche die-

ſelben von den ſtreitenden Parteien zur Geltung gebracht werden wollten. Von nicht geringerer Bedeutung und in demſelben Maße inſtructiv iſt der über die Rechtmäßigkeit der Monarchie geführte literariſche Streit, welcher die äußern Kämpfe ſtets begleitete und von den Freunden wie Feinden der Inſtitution mit allen Mitteln der Gelehrſamkeit und der gelehrten Sophiſtik bis auf den heutigen Tag auf's Lebhafteſte fortgeführt wird. Endlich hat Pius IX. durch die Bulle *Suprema* v. 10. Okt. 1867, wie ſchon ſein Vorgänger Clemens XI. aber vergebens gethan hatte, die ſiciliſche Legation in ihrem ganzen Umfange aufgehoben und den widerſtrebenden Judex Monarchiae durch Breve vom 23. Juli 1868 feierlich excommunicirt, die italieniſche Regierung aber antwortete mit einer entſchiedenen Proteſtation und mit der Erklärung, daß ſie die auf der ſiculiſchen Monarchie beruhenden königlichen Rechte in jeder Weiſe aufrecht zu erhalten entſchloſſen ſei. Bei dieſem Stande der Dinge iſt die Fortſetzung des alten Haders vorauszuſehen und die Beſorgniß naheliegend, der neuentbrannte Streit werde, genährt durch Unkenntniß der thatſächlichen Verhältniſſe, auch fernerhin die öffentliche Aufmerkſamkeit in Anſpruch nehmen.

Aus den angeführten Gründen begrüßen wir das vorliegende Werk mit aufrichtiger Freude, denn es iſt in hohem Grade geeignet, über einen wichtigen Gegenſtand, der bisher kaum in ſeinen allgemeinen Umriſſen bekannt war, Licht zu verbreiten und die zahlreichen Vorurtheile zu zerſtören, welche ſelbſt in ſeiner Heimath an ihn ſich knüpfen. Noch mehr aber ſind wir dem Verfaſſer zu Dank verpflichtet wegen der Art und Weiſe, in welcher er ſeine ſchwierige Aufgabe löste. „Ich habe während eines dreijährigen Aufenthaltes in

Italien genaue Kenntniß der einschlägigen Literatur zu gewinnen gesucht. Von den Schriften, welche sich unmittelbar mit der Sache befassen, dürfte mir Wesentliches nicht entgangen sein. Wo ich über die Legation selbst handle, habe ich mich durchweg auf die ersten Quellen bezogen. Ein reiches handschriftliches Material konnte ich in den Bibliotheken Rom's und Palermo's benutzen. Was in der vatikanischen Bibliothek mit Hülfe der freilich vielfach unvollständigen Cataloge für meinen Zweck zu erheben war, wurde eruirt. Ich glaube versichern zu können, daß in den übrigen zugänglichen Bibliotheken Roms auf den behandelten Gegenstand bezügliche Manuscripte kaum vorhanden sind, die ich nicht durchgesehen und entsprechend verwerthet hätte. Das Meiste und Beste boten die Bibliothek des Fürsten Corsini (bibliotheca Corsiniana), die Bibliothek der Oratorianer (Vallicelliana) und die in Santa Maria sopra Minerva (Casanatensis) in Rom. Im Frühjahr 1866 konnte ich während eines längern Aufenthaltes in Palermo die reiche Bibliothek der dortigen Oratorianer, die bibliotheca del Comune und die Manuscripte del Grande Archivio della Regia Cancellaria benützen, das letztgenannte Reichsarchiv, soweit dieß bei dem noch wenig geordneten Zustande desselben möglich war. Aus einer großen Zahl auf den behandelten Gegenstand bezüglicher, zum Theile unedirter Documente habe ich nur die wichtigsten im Anhange wiedergegeben. Die Mittheilung einiger war zum Verständniß der Untersuchung unerläßlich". So ist ein Werk entstanden, welches in der kirchenrechtlichen Literatur stets eine hervorragende Stelle einnehmen wird, ausgezeichnet durch die gewissenhafteste Benützung der Quellen, durch Unparteilichkeit des Urtheils, erschöpfende Behandlung des Stoffes sowohl

in hiſtoriſcher als canoniſtiſcher Beziehung, intereſſant und lehrreich durch viele neue Mittheilungen und überraſchendes Detail, ein Werk ächtdeutſchen Fleißes und umfaſſender Gelehrſamkeit.

Wir müßten den einer einfachen Anzeige zu Gebote ſtehenden Raum weit überſchreiten, wenn wir den reichen Inhalt genauer darlegen wollten und beſchränken uns darauf, das Studium der ganzen Schrift den Freunden der Geſchichte und des kirchlichen Rechts angelegentlich zu empfehlen. Indeſſen möge doch geſtattet ſein, den Haupt- und Mittelpunkt der Sache, von welchen alle factiſchen und literariſchen Streitigkeiten ihren Ausgang nahmen, — die Entſtehung der ſiculiſchen Monarchie oder das Diplom Urbans II. ſpeziell hervorzuheben, theils um den Leſer wenigſtens nach dieſer Seite hin einigermaßen zu orientiren, theils um von der Methode und Behandlungsweiſe, die beobachtet wurde, ein wenn auch unvollſtändiges Specimen zu geben.

Die erſte und einzige Nachricht über die Gründung der apoſtoliſchen Legation in Sicilien findet ſich bei dem Mönch Gaufred Malaterra, dem Zeitgenoſſen und Biographen Rogers I. Als dieſer, ſo berichtet Malaterra in ſeiner Hist. Sicula, L. IV. c. 26 sqq., in Verbindung mit dem Herzog Robert von Apulien im J. 1098 die Stadt Capua erobert und ihrem rechtmäßigen Beſitzer zurückgegeben hatte, begab er ſich nach Salerno. Erfreut über das glückliche Ereigniß und verlangend, den Grafen vor ſeiner Rückkehr nach Sicilien noch einmal zu ſprechen, eilte Papſt Urban II. in die letzgenannte Stadt zum Zweke einer zweiten freundſchaftlichen Unterredung mit ihm. »Sed quia ipse Apostolicus, fährt der Geſchichtſchreiber fort, jam

dudum Robertum episcopum Troynensem, comite inconsulto, legatum in Sicilia ad exequendum jus Sanctae Romanae ecclesiae posuerat, perpendens hoc comitem graviter ferre et nullo modo, ut stabile permaneat, assentire; cognoscens etiam ipsum comitem in omnibus negotiis ecclesiasticis exequendis zelo divini ardoris exfervescere, cassato, quod de episcopo Troynensi fecerat, legationem Beati Petri super comitem per totam Siciliam, vel habendam haereditaliter ponit: ea discretione, ut dum ipse comes advixerit, vel aliquis haeredum suorum zeli paterni ecclesiastici executor superstes fuerit, legatus alius a Romana Sede ipsis invitis nullus superponatur: sed si qua Romanae Ecclesiae juris exequenda fuerint, chartulis a Romana Sede in Siciliam vel Calabriam directis, per ipsos consilio episcoporum earumdem provinciarum authentice definiantur. Quod si episcopi ad Concilium invitati fuerint, quot et quos comiti ipsi vel suis futuris haeredibus visum fuerit, illuc dirigant: nisi forte de aliquo ipsorum in Concilio agendum sit, in Sicilia vel Calabria in praesentia sua authentice definire nequiverit«. Das ſpäter ſchriftlich ertheilte und dieſe Zuſage beſtätigende Privilegium habe alſo gelautet: Urbanus Episcopus Servus Servorum Dei Carissimo filio Rogerio comiti Calabriae et Siciliae salutem et Apostolicam benedictionem. Quia propter prudentiam tuam supernae majestatis dignatio multis triumphis et honoribus exaltavit: probitas tua in Saracenorum finibus ecclesiam Dei plurimum dilatavit, Sanctaeque Sedi Apostolicae devotam se multo magis semper exhibuit: Nos in specialem atque carissimum filium ejusdem universalis etiam matris ecclesiae absumpsimus, idcirco de tuae

probitatis sinceritate plurimum confidentes, sicut verbis promisimus, ita etiam literarum auctoritate firmamus: quod omni vitae tuae tempore, vel filii tui Simonis, aut alterius, qui legitimus tui haeres extiterit, nullum in terra potestatis vestrae, praeter voluntatem aut consilium vestrum, legatum Romanae ecclesiae statuemus: quinimo, quae per legatum acturi sumus, per vestram industriam legati vice exhiberi volumus: quando ad vos ex latere nostro miserimus ad salutem sanctarum alibi scilicet ecclesiarum, quae sub vestra potestate existant, ad honorem Beati Petri Sanctaeque ejus Sedis Apostolicae, cui devote hactenus obedisti quamque in opportunitatibus suis strenue ac fideliter adjuvisti. Si vero celebrabitur concilium, tibi mandavero, quatenus episcopos et abbates tuae terrae mihi mittas: quot et quos volueris mittas, alios ad servitium ecclesiarum et tutelam retineas. Omnipotens Deus etc [1]).

Das Geſchichtswerk Malaterra's wurde nicht veröffentlicht, das von ihm erwähnte Privilegium blieb durch vier Jahrhunderte völlig unbekannt, nie haben ſich während dieſer langen Zeit die Fürſten Siciliens, ſo ſehr ſie auch Veranlaſſung dazu hatten, auf daſſelbe berufen, in keiner gleichzeitigen und nachfolgenden Publikation geſchieht des Privilegs irgend eine Erwähnung und von dem Original der Urkunde findet ſich nirgends eine Spur.

Erſt als im Anfange des ſechzehnten Jahrhunderts König Ferdinand der Katholiſche als Beherrſcher Siciliens ſeinen Secretär Luca Barberi, „dieſen unwürdigen Sprößling ſeines Vaterlandes, einen ſelbſtſüchtigen kriecheriſchen Schmeich-

1) Im Anhang S. 245 f.

ler der spanischen Fürsten", beauftragte, eine Sammlung der älteren Dokumente — betreffend die herkömmlichen Rechte der Könige Siciliens — zu veranstalten, kam das bei Malaterra sich vorfindende Diplom Urbans II. zum erstenmal in die Oeffentlichkeit (1513). Obgleich der damalige Statthalter, Hugo di Moncada, und der königliche Rath von Sicilien gegen die Aechtheit der Bulle schwere Bedenken äußerten, begrüßte der König die Kunde von der neuen Entdeckung mit der lebhaftesten Freude und befahl dem Statthalter, die in demselben enthaltenen Vorrechte sorgfältig zu überwachen und aufs Genaueste zur Ausführung zu bringen.

Von dieser Zeit an betrachten sich die Könige Siciliens als päpstliche Legaten (legati nati), errichteten für Handhabung der ausgedehnten, ehedem mit dieser Würde verbundenen Rechte ein eigenes Tribunal, welches, obwohl aus Laien bestehend, die Jurisdiction des Papstes, der Bischöfe und Ordensobern fast vollständig sich aneignete, durch unglaubliche Mißbräuche [1]), Bestechlichkeit, Willkür und Terrorismus ein wahrer Hohn auf die Justizpflege, eine Geißel für Volk und Clerus wurde, „eine monströse Institution, wie sie nur durch den Despotismus errichtet werden konnte und wie, so lange die Kirche bestand, niemals eine ähnliche existirt hat [2])". Uebereinstimmend mit dieser ganzen Auffassung beanspruchten die Könige und ihre Statthalter auch die äußeren kirchlichen Ehrenrechte, welche den päpstlichen Legaten zukommen. „Wo immer sie in Sicilien den kirchlichen Functionen beiwohnten, — und dieses geschah regelmäßig am Festtage der hl. Rosalia, der berühmten Patronin

1) Vgl. S. 115 f. 122 f. 131 ff. 214 ff.
2) S. 139.

Palermo's (15. Juli) und am Feste der unbefleckten Empfängniß (8. December), an welchen Tagen wegen der außerordentlich feierlichen Art der Betheiligung des Königs oder seines Stellvertreters die kirchlichen Funktionen den Namen Cappella Reale annahmen, — mußte ein besonderer Thron für den vorgeblichen Legaten oder den königlichen Statthalter errichtet werden, welcher immer einige Stufen höher sein mußte als der des Bischofes oder Erzbischofes. Der Baldachin des Königs sollte an der Evangelienseite, der des Erzbischofs oder Bischofs an der Epistelseite errichtet sein. Bei der Cappella Reale im Dome von Palermo durfte auch der Cardinal und Erzbischof dem königlichen Throne gegenüber seinen Thron nicht aufschlagen. Er war gehalten, den königlichen Statthalter am Portale der Cathedrale zu empfangen. Staatliche Gesetze schrieben das Ceremoniell bis in's Kleinste vor, welches bei der Capella Reale rücksichtlich des vorgeblichen legatus a latere zu beobachten war. Unter Anderem mußte dieser mit bedecktem Haupte die Incensation während der Messe entgegennehmen, und der Chronist Villabianca verzeichnet es als ein großes Präjudiz gegen die Monarchie, daß im Jahre 1782 der Statthalter Caracciolo am Feste der hl. Rosalia während der Anräucherung durch den Canonicus-Diacon den Hut nicht aufsetzen wollte [1])".

Allerdings wurde die Rechtmäßigkeit des Erwerbstitels kirchlicherseits vielfach und mit triftigen Gründen bestritten, namentlich waren es Cardinal Baronius und der Bischof Tedeschis, von welchen der erstere die Verstümmelung der Bulle Urbans und der letztere deren gänzliche Unächtheit

1) S. 211 f. Noch im Jahre 1860 spielte Garibaldi als Dictator Siciliens diese Rolle S. 234 f.

behauptete [1]), aber die „Monarchie" fand jedesmal auch wieder eifrige Vertheidiger und was deren Argumente an Beweiskraft vermiſſen ließen, wurde reichlich erſetzt durch die merkwürdige Zähigkeit, mit welcher die Könige trotz der Gegenbeſtrebungen der Päpſte an dieſem „koſtbarſten Kleinode der Krone Siciliens" feſthielten.

Fragen wir nun nach dem Inhalte und der Tragweite des Diploms Urbans II., nach der Einräumung, welche der Papſt dem Normannengrafen Roger I. machte, ſo liefern die ſorgfältigen Unterſuchungen des Verfaſſers im Weſentlichen folgende Ergebniſſe:

1) Das Privilegium, welches die Bulle Urbans verlieh, bezog ſich blos auf Roger I. und ſeine zwei Söhne und iſt mit dem Tode derſelben erloſchen. „Die entſcheidende Stelle der Urkunde ſpricht nur aus, daß der Papſt ſich des Grafen Roger oder ſeines Sohnes, oder des andern, wenn er ſein rechtmäßiger Erbe werde, an Legaten Statt bedienen wolle: firmamus quod omnis vitae tuae tempore, vel filii tui Simonis, aut *alterius*, qui legitimus tui haeres extiterit etc. Graf Roger hatte nur die zwei Söhne, Simon und Roger, die ihm auch in der Regierung folgten. Auf Roger und auf dieſe beiden ſchränkt der Papſt mit weiſer Vorſicht in unzweideutigen Worten die Wirkſamkeit des Privilegs ein, und man kann, ohne dem klaren Wortlaute Gewalt anzuthun, das legatenartige Mandat nicht über Simon und ſeinen Bruder Roger II. hinauserſtrecken. Es heißt den Geſetzen der Grammatik Hohn ſprechen, wenn man das alterius auf jeden beliebigen (alium) Nachfolger Rogers I. auf dem Throne

1) S. 33 ff.

deuten will. Auch der Wortlaut der Geschichtserzählung Malaterra's spricht zu Gunsten dieser Einschränkung; denn nach ihm soll, »dum ipse comes advixerit, vel aliquis haredum suorum Zeli *paterni* ecclesiastici executor superstes fuerit«, kein Anderer als Legat in Sicilien gegen ihren Willen bestellt werden. Zeli *paterni* executores konnten im eigentlichen Sinne nur die beiden Söhne genannt werden. Wenn nun auch das alterius der Bulle dem paternus Malaterra's nicht seine wörtliche und nächste Bedeutung fixirte, und ohne diese Erklärung nach dem Sprachgebrauche das paternus sich über die Söhne hinaus auf entferntere Nachkommen des Grafen erstrecken könnte, so würde es sich immerhin nur auf die weitere leibliche Descendenz Rogers, auf Enkel, Urenkel ꝛc. anwenden lassen; es könnte dann nur die normannische Dynastie Rogers mit der Legation betraut erscheinen, mit dem Erlöschen jener wäre nothwendig auch diese erloschen. Es hatte demnach weder die Dynastie der Hohenstaufen, noch die der Aragonier oder die der Habsburger oder die von Savoyen jemals ein Anrecht auf die Legatengewalt. Der Begriff der leiblichen Descendenz, welche Malaterra klar genug verlangt, kann nicht mit dem der einfachen Thronerbfolge zusammenfallen [1])".

2) Das von Urban dem Grafen Roger und seinen Söhnen verliehene Privilegium bestand nicht in der Legatenwürde, die Einräumung hatte einen viel beschränktern Umfang und „löst sich in ein einfaches Mitwirkungsrecht in kirchlichen Dingen auf, wie es nahezu alle Fürsten im Mittelalter üben durften". Dieses ergibt sich mit Evidenz aus einer neuaufgefundenen und früher unbe-

1) S. 46 f.

kannten Urkunde, welche Gieſebrecht aus dem Codex Vaticanus Ottobonianus in den Jaffé'ſchen Papſtregeſten veröffentlicht hat. Dieſelbe rührt von Paſchalis II., dem unmittelbaren Nachfolger Urbans her, iſt an Roger II., den Sohn des vielgenannten Normannengrafen, gerichtet und bewilligt oder beſtätigt dem Sohne das Privilegium mit demſelben Inhalt und Umfang, in welchem der Vater es von Urban erhalten hatte [1]). Das Document lautet: »Paschalis P. P. II. Rogerio comiti Siciliae. Ante Saracenorum invasionem Siciliae insula Romanae ecclesiae adeo familiaris fuit, ut semper in ea Romani pontifices et patrimoniorum suorum curatores et suae vicis repraesentatores habuerint. Patri autem tuo divina gratia praerogativam contulit, ut suo et suorum labore et sanguine Saraceni ab eadem insula pellerentur, et in ea Dei ecclesiae restituerentur. Unde, sicut in tuis litteris suggessisti, antecessor meus patri tuo legati vicem gratuitate concessit. Nos quoque tibi post ipsum ejus successori concessimus, ea videlicet ratione, ut si quando illuc ex latere nostro legatus dirigitur, quem profecto vicarium intelligimus, quae ab eo gerenda sunt, per tuam industriam effectui mancipentur. Sic enim in ecclesia seculares potestates dispositas legimus, ut quod ecclesiastica humilitas minus valet, secularis potestas suae formidinis rigore perficiat. Nam personarum ecclesiasticarum seu dignitatum judicia nusquam legimus laicis vel religiosis fuisse commissa etc.« [1]).

Die Diplome Urbans und Paſchalis' beziehen ſich

1) S. 53 f.
2) Im Anhang N. II. p. 247.

auf denſelben Gegenſtand — auf das den damaligen Herrſchern Siciliens verliehene Privilegium: was das erſtere dem Vater eingeräumt hatte, will das letztere auch dem Sohne gewähren, beide Urkunden ergänzen ſich gegenſeitig und die Vergleichung ihres Inhaltes geſtattet einen ſichern Schluß auf den Umfang der in Rede ſtehenden päpſtlichen Verwilligung.

„Zunächſt fällt es in den beiden Documenten gar ſehr auf, daß weder Urban noch Paſchalis vices suas, ſondern *legati vicem* den Grafen gewähren. Der Ausdruck findet ſich für eine Legaten-Beſtellung ſonſt nirgendwo, und ſchon Baronius hat mit Recht hervorgehoben, daß Roger eigentlich nicht apoſtoliſcher Legat genannt werden könne, weil er durch die Urkunde Urbans nicht dazu ernannt werde. Die Grafen ſollten alſo nicht direct den Papſt vertreten, vices sedis apostolicae gerere, ſondern eine Legaten-Stellvertretung haben. Dieſe ſelbſt iſt rückſichtlich ihrer Geltendmachung, ihres Umfanges und ihrer Dauer eine abhängige und beſchränkte. Sie iſt in erſter Beziehung bedingt durch eine Initiative des Papſtes: wenn der Papſt Legaten ex latere nach Sicilien ſendet, auf daß die päpſtlichen Gerechtſame dort geltend gemacht werden, — quando illuc ex latere nostro legatus dirigitur, wie Paſchalis II., oder chartulis (chartulariis) a Romana Sede in Siciliam directis, wie Malaterra ſagt. Demnach iſt offenbar die legatariſche Stellvertretung ganz und gar abhängig vom Papſte, und jede Willkür des Eingreifens Seitens der Fürſten ausgeſchloſſen. Die zweite Beſchränkung liegt in der ſcharfen Begrenzung der Vollmacht der Fürſten, falls der Papſt ihre Thätigkeit veranlaſſen will. Paſchalis II. ſpricht dem Grafen Roger II. poſitiv das Recht ab, über Geiſtliche zu richten, erklärt

ihm also, daß ihm eine Facultät nicht zustehe, die sonst immer den Legaten zustand. ‚Ueber kirchliche Personen oder Würden Gericht zu halten, war noch niemals den Laien, unseres Wissens, gewährt', sagt der Papst. Dieses Recht hat daher auch Urban II. dem ersten Roger gewiß nicht übertragen. Paschalis II. geht dabei offenbar von der Voraussetzung aus, daß Roger II. nur so viel zustehen könne, als einem Laien überhaupt, mit andern Worten, seine Thätigkeit ist rücksichtlich der kirchlichen Gewalt auf jene Grenzen beschränkt, welche jedem Fürsten gezogen sind: er hat und übt nicht geistliche Jurisdiction. Allein worin besteht denn die Legaten-Stellvertretung, welche den beiden Roger anvertraut wurde? Ihre Aufgabe umschreibt Urban II. dahin, daß er während ihrer Lebenszeit keinen Legaten in Sicilien bestellen werde ohne ihren Willen und ihren Rath; es soll vielmehr, was der Papst durch einen Legaten besorgen wird, durch der Grafen Thätigkeit exhibirt werden. Es scheint nun, als wolle der Papst Alles das, was er gegebenen Falls sonst durch einen Legaten besorgen würde (sc. falls er, was er nicht zu thun verspricht, einen Legaten in Sicilien bestellt hätte), durch die Fürsten besorgen lassen; allein, die weiteren erläuternden Worte Urbans II. sprechen von einer wirklichen thatsächlichen Entsendung eines legatus a latere in diesem Falle: quando ad vos ex latere nostro miserimus ad salutem videlicet ecclesiarum, quae sub vestra potestate existant — dann, quae per legatum acturi sumus, per vestram industriam exhiberi volumus. Der Papst will sagen: einen ständigen Legaten, wie ein solcher vor der Sarazenen-Invasion immer in Sicilien war und wie du ihn in dem dafür bestimmten Bischofe von Traina nicht mehr ertragen wolltest, wollen wir nicht mehr

bestellen, statt dessen in jedem Falle des Bedürfnisses einen legatus a latere entsenden, dem du legati vice so zur Hand gehen sollst, daß du seine Aufgabe zur Durchführung bringst (exhibere). Dieser Sinn tritt noch klarer und unzweideutiger in der Urkunde Paschalis' II. hervor. Wie Urban, so spricht auch Paschalis nicht hypothetisch, etwa: die Aufgabe, die sonst, wenn wir einen Legaten a latere schicken würden, diesem obliegen würde, soll deine Thätigkeit ausführen, — sondern indicativ und positiv von einer thatsächlichen Entsendung eines legatus a latere, zu dessen Obliegenheit die Thätigkeit des Grafen sich so verhalten soll, daß er dessen Anordnungen durchführe, *effectui mancipari*. Es heißt nämlich: Antecessor meus . ., patri tuo legati vicem gratuitate concessit. Nos quoque tibi post ipsum ejus successori concessimus, ea videlicet ratione, ut, si *quando* illuc ex latere nostro legatus *dirigitur*, quem profecto vicarium intelligimus, quae *ab eo gerenda sunt*, per tuam industriam *effectui mancipentur*. Also, der Graf soll, was ein wirklich zu entsendender legatus a latere besorgen soll, durchführen. Seine Thätigkeit ist eine die des legatus a latere ergänzende. So findet auch die durch Tedeschis nachgewiesene Entsendung von päpstlichen Legaten unter der Dynastie der Normannen ihre richtige Erklärung. Würde trotz des klaren Wortlautes darüber noch ein Zweifel bestehen können, so muß er schwinden durch die weitere Erklärung, welche Paschalis zur Characterisirung der industria Rogers hinzufügt. Sic enim in ecclesia seculares potestates dispositas legimus, ut quod ecclesiastica humilitas minus valet, secularis potestas suae formidinis rigore perficiat. Darum, weil die Aufgabe des Roger nur darin besteht, die Anordnungen des legatus

a latere durzuführen, kann er als Laie nicht Geistliche richten, und noch weniger Synoden berufen, was auch nicht die Legaten können" [1]).

Wenn demgemäß die an Roger I. und seine Söhne verliehene Concession einen so beschränkten Inhalt hatte und auf eine bloße Mitwirkung in kirchlichen Dingen, auf die einfache Ausführung der vom wirklichen Legaten getroffenen Anordnungen hinauslief: hatte dann das Privilegium für jene Herrscher überhaupt noch einen Werth und lohnte es sich der Mühe, dasselbe zu wünschen und anzunehmen? Die Antwort ergibt sich von selbst, wenn man die kirchlich-politischen Verhältnisse der damaligen Zeit in Betracht zieht. „Die Klagen über die Bedrückungen und den Eigennutz einzelner apostolischer Legaten in jener Zeit ertönen aus dem Munde der Besten und Edelsten des Zeitalters, und erinnern an das habsüchtige gewaltthätige Verfahren der Proconsuln Roms in den Provinzen zur Zeit des Verfalles der Republik. Dieß und weiter auch das energische Eingreifen der Legaten in die kirchlichen und kirchenpolitischen Verhältnisse der Länder und Provinzen erzeugte einen Widerwillen in Fürsten und Prälaten, welcher manchmal zur förmlichen Einkerkerung, zur Nichtzulassung in der Provinz oder zur Ausweisung der apostolischen Legaten führte. Dieser Widerstand richtete sich zuweilen bloß gegen die ständigen Legaten, zuweilen aber auch gegen die Legaten a latere. In ersterer Beziehung ließen sich einzelne Prälaten und Fürsten die legati a latere gefallen, erlangten aber vom Papste die Exemtion von den ständigen Legaten. Hiernach begreift sich der Werth der legatarischen Stellver-

1) S. 58 ff.

tretung, welche die beiden Grafen Roger sich von Urban II. und Paschalis II. erwirkten. Zunächst schlossen sie dabei ausdrücklich die Bestellung der ständigen Legaten aus, welche in Sicilien vor der Invasion der Sarazenen immer bestellt worden waren. Roger I. wollte die Fortsetzung dieser uralten Sitte, wie sie Urban II. inder Ernennung des Bischofs von Traina wieder versucht hatte, nicht mehr dulden. Aber auch gegen die legati a latere wollte er sich vorsehen, deren gänzliche Ausschließung er dem Papste Urban nicht wohl zumuthen konnte, die der Papst wahrscheinlich auch nicht gewährt haben würde. Es genügte aber auch, um seine Befürchtungen vor etwaigen eigennützigen Bedrückungen oder aufregenden Maßregeln derselben zu beschwichtigen, wenn er sich die Execution der an Ort und Stelle (in praesentia sua) gefaßten Beschlüsse der wirklich entsandten Legaten zusichern ließ; denn dann lag in letzter Instanz doch Alles in seiner Hand, und die Legaten konnten keine der Inconvenienzen veranlassen, vor welchen man sich in jener Zeit so sehr fürchtete [1])".

Aber womit läßt sich die Thatsache erklären, daß aus dem beschränkten Inhalte der beiden Diplome ein Ungeheuer hervorwuchs, wie die Monarchia Sicula des sechzehnten und der folgenden Jahrhunderte es war? Dieses monströse Institut verdankt den Diplomen keineswegs seine Entstehung, dasselbe war schon längst vorhanden und die Kirche Siciliens seit der Normannenherrschaft sowie unter den nachfolgenden Dynastien in der rücksichtslosesten Weise geknechtet [2]). Die im Anfange des sechzehnten Jahrhunderts

1) S. 62 f.
2) S. 69 ff.

entdeckte „Legatenwürde" des Herrschers wurde nur als Aushängeschild und Vorwand benützt, um die seit lange thatsächlich bestehenden und bis zum Uebermaß gesteigerten Mißbräuche und Usurpationen zu rechtfertigen und mit dem glänzenden Gewande eines legitimen Erwerbstitels zu umgeben [1]). Freilich haben einzelne Könige, persönlich religiös gesinnt und dem hl. Stuhle aufrichtig ergeben, über die exorbitanten Vorrechte, welche ihnen auf der Grundlage der Monarchia Sicula vindicirt wurden, Zweifel und Gewissensscrupel empfunden, aber ihr Despotismus in politischen Dingen und die Gewohnheit des absoluten Befehlens ließ auch auf kirchlichem Gebiete die angemaßte Alleinherrschaft als einen natürlichen Ausfluß der Souveränität erscheinen; andererseits fanden sich immer wieder gefügige Hoftheologen und Staatscanonisten, welche die eingeforderten Gutachten im Sinne und zur Gewissensberuhigung des hohen Bestellers ausfertigten [2]), insbesondere waren es die königlichen Statthalter Siciliens, welche in dieser Richtung eine unheilvolle Thätigkeit entfalteten und ihren Herrn theils aus Servilismus theils in eigenem Interesse die Prärogativen der Legatenwürde als eine politische Nothwendigkeit darstellten [3]), davon gar nicht zu reden, daß die Monarchie und ihr Tribunal sogar unter den höchsten Würdenträgern der Curie eifrige Vertheidiger zählte, — wir erinnern an die Cardinäle Colonna [4]), Coscia [5]) und Alvaro Cienfuegos [6]).

---

1) S. 77. 111 f.
2) S. 28 f. 31.
3) S. 113 ff.
4) S. 33.
5) S. 160 f.
6) S. 162 f.

Wir haben mit dem Voranstehenden die einer einfachen Anzeige gezogenen Grenzen bereits weit überschritten und müssen darauf verzichten, aus dem interessanten Inhalte der Schrift, wohin namentlich die zwischen dem hl. Stuhle und den Königen für Beilegung der Streitigkeiten fast unabläßig geführten Verhandlungen gehören [1]), weitere Mittheilungen zu machen. Nur noch einen Punkt möchten wir berühren. Das Buch schließt mit der durchaus wahren Bemerkung, daß Pius IX. nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht gehabt habe, die abnorme und scandalöse Institution der sicilischen Monarchie zu aboliren [2]). Wenn aber beigefügt wird „die öffentliche Meinung, selbst die unabhängige consequent liberale Presse Italiens, hat darüber bereits das Urtheil gesprochen, und das italienische Parlament konnte von dem Legaten- und Excommunications-Rechte des Königs von Italien nicht ohne ‚allgemeine Heiterkeit' sprechen hören. Die sog. Monarchia Sicula wird niemals mehr auferstehen", so wagen wir nicht, diese Hoffnung zu theilen. Die öffentliche Meinung in Italien wird schließlich immer von Denjenigen gemacht, welche der Kirche feindlich gesinnt sind, die bessere Presse steht zu vereinzelt da und hat auf die Massen keinen Einfluß, im Parlamente fand sich kein Abgeordneter, der gegen die Erklärung des Ministeriums, die apostolische Legation mit allen Mitteln aufrecht erhalten zu wollen, ernstlichen Protest erhoben hätte — und die Partei, welche das Staatsruder lenkt, ist wie überall unfähig, die große Idee der kirchlichen Freiheit zu fassen, geschweige denn sie zu verwirklichen und wird jeden

1) Capitel V—VIII.
2) S. 242.

Vorwand, der dem Unrechte den Schein des Rechts zu leihen geeignet ist, willkommen heißen. Seit seiner Auffindung im sechzehnten Jahrhundert hat das Diplom Urbans II. der schmählichsten Knechtung der Kirche als Deckmantel dienen müssen und wir fürchten, es werde auch für die nächste Zukunft noch in diesem Sinne mißbraucht werden.

Kober.

2.

Katholisches Eherecht. Eine practische Anleitung zur pfarramtlichen Behandlung mit steter Berücksichtigung der württembergischen Civilgesetze. Von Dr. **Gratus Kreuzer,** kathol. Stadtpfarrer in Eßlingen. Tübingen, 1869. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. S. S. IV. und 265. Preis: 1 fl. 48 kr.

Wie die Vorrede besagt ist der Zweck dieses Buches, der Geistlichkeit der Diöcese Rottenburg sowie sämmtlichen niedern Behörden, welche mit Ehesachen amtlich zu thun haben, ein Führer zu sein aus dem Labyrinth von Gesetzen, Verordnungen, Verfügungen, Erlassen u. s. w., durch welche die kirchliche und staatliche Gesetzgebung die verschiedenen in das Gebiet der Ehe einschlägigen Materien normirt haben. Als Seelsorger einer großen katholischen Stadtgemeinde, welche vermöge ihrer Zusammensetzung reichliche Gelegenheit bietet, die verschiedenartigsten Fälle und Fragen des Eherechts amtlich zu behandeln, war der Verfasser wie wenige Andere befähigt, auf dem genannten Gebiete etwas Tüchtiges zu leisten und seine jetzt vorliegende Arbeit entspricht den gehegten Erwartungen, einige kleine Ungenauigkeiten, die

nicht in Betracht kommen, abgerechnet, in vollem Umfange. Die Schrift gibt mit Umgehung alles bloß Historischen und darum nicht mehr Practischen das jetzt in Württemberg geltende Eherecht nicht nur in einer Vollständigkeit, wie sie kaum anderswo sich finden dürfte, sondern auch nach einer klar gedachten und consequent durchgeführten Disposition des Stoffes, welche die Uebersicht des Ganzen sehr erleichtert. Die staatlichen und kirchlichen Ehegesetze sind, um jeder störenden Vermengung vorzubeugen, immer genau auseinandergehalten und das evangelische Eherecht hat diejenige Berücksichtigung gefunden, welche durch die Parität des Landes geboten ist. Vermöge seiner amtlichen Stellung war der Verfasser in der Lage, zahlreiche Specialerlasse der Behörden mitzutheilen und so über manche zweifelhafte Punkte die erwünschten Aufschlüsse zu geben. Bringen wir noch die fleißige Benützung der einschlägigen Literatur, die Berichtigung mannigfacher Mißverständnisse und jene trefflichen, einer reichen Erfahrung entnommenen, auf die seelsorgerliche Behandlung der Ehesachen bezüglichen, besonders für jüngere Geistliche bestimmten Bemerkungen und Winke in Rechnung, so glauben wir diese kurze Anzeige mit der Versicherung schließen zu können, daß an dem Buche nicht nur Einheimische, die mit dem Eherechte in amtlicher Beziehung stehen, einen zuverläßigen Rathgeber, sondern auch Auswärtige, welche die württembergische Ehegesetzgebung kennen zu lernen wünschen, einen sichern Wegweiser finden werden. Leider müssen wir beifügen, daß sich einige sinnstörende Druckfehler eingeschlichen haben z. B. S. 30 „Idealität" statt Identität der Person und S. 160 begegnen wir einer längern Periode, deren grammatischer Bau uns zu schweren Bedenken Anlaß gab. Kober.

3.

Theologia moralis auctore **Ernesto Müller,** Canonico Ecclesiae Metropolitanae Vindobonensis, seminarii cleric. Rectore et Theologiae moralis in Universitate Vindobonensi Professore emerito. Liber II. Vindobonae. Sumptibus Mayer et soc. 1869. XV und 670 S. Pr. 2 Thlr. 7½ Sgr [1]).

Man liebt es neuerdings, auch innerhalb der katholischen Theologie einen Gegensatz herauszustellen zwischen „deutscher" und „romanischer" Wissenschaft. Wir schaden uns ganz gewiß selbst, wenn wir, einem falschen Nationalitätsdünkel huldigend, diesen Gegensatz anerkennen oder gar verschärfen; die katholische Wissenschaft ist nicht national; sie ist weder spezifisch romanisch oder scholastisch, noch ist die deutsche Wissenschaft spezifisch antirömisch. Es giebt, wie nur eine spezifisch katholische Theologie, so auch nur eine katholische Moral; aber es giebt eine verschiedene Methode zu arbeiten, um die christlich kirchlichen Grundsätze auf das Leben des Einzelnen und der Völker anzuwenden. Und das behaupten wir unbedingt: hätte der Verfasser des Buches, über dessen zweiten Band wir hiemit Bericht erstatten, in deutscher Weise gearbeitet und geschrieben, so müßte sein Werk ein anderes und zwar viel besseres und brauchbareres geworden sein. Wir reden hier nicht von dem — manchmal freilich geradezu ungarischen — Latein, in welchem es geschrieben ist. Man kann auch ein Werk deutschen Denkens und deutschen Fleißes lateinisch schreiben und thut es auch vielfach; denn das Latein ist nicht allein

---

1) Durch ein Versehen ist bei Anzeige des ersten Bandes der Preis desselben unrichtig angegeben worden, er kostet 1 Thlr. 15 Sgr.

Sprache der Kirche, sondern ist auch die kosmopolitische Gelehrtensprache. Daran also hängt der Werth oder Unwerth eines Buches nicht. Aber daß vorliegendes Werk jedem der ansehnlichern neuern Moralwerke, welche in deutscher Art gearbeitet sind, z. B. von Werner, Probst, Jocham, Martin, Simar u. A. nachstehe, können wir nicht verschweigen und hoffen die Belege dafür zu bringen, so weit dieß in den Grenzen einer Recension geschehen kann.

Das Werk ist kein unbedeutendes, sowohl nach seinen Vorzügen als nach seinen Mängeln. Wir heben es anerkennend hervor, daß der H. Verf. ein außerordentlich reichhaltiges Material zusammengebracht und an positivem dogmatischem und moralischem Lehrgehalt nahezu Vollständigkeit erzielt hat. Dabei geht er fast überall auf das kleinste Detail ein, giebt reiche, wiewohl auch zuweilen ungenaue und unrichtige Citate, und verwerthet eine große patristische Belesenheit. Die Definitionen und Einzelentscheidungen sind fast durchgehends auf die bewährtesten Auktoren gestützt, unter denen selbstverständlich St. Thomas von Aquin und St. Alphons von Liguori in erster Reihe stehen. Aber auch sonst ist die ältere Literatur berücksichtigt und sind nach jedem Abschnitt des Buches genau die Stellen verzeichnet, an welchen man die vorgetragenen Lehren näher prüfen und weiter verfolgen kann. Weniger vollständig und ausgiebig ist die neuere Literatur ausgebeutet und verarbeitet; doch ist, so scheint uns, keine bedeutendere Arbeit, wenigstens von katholischen Theologen, mit Absicht ignorirt worden. Aber freilich über das theologische Gebiet hinaus erstreckt sich die Umschau des Verf. bei weitem nicht in dem Maße, als man es für ein neues Moralwerk von so umfassender Anlage wünschen müßte. Die rechtlichen, politischen und socialen

Neubildungen in unserer Zeit legen auch dem Moralisten die Pflicht auf, sich mit den neuen Verhältnissen zurechtzusetzen und dieselben nicht lediglich nach dem Maßstab einer veralteten Weltanschauung zu messen. Was wir aber endlich noch rühmen müssen, ist die Besonnenheit und Milde, womit der Verf. vom Standpunkt eines gemäßigten Probabilismus in zweifelhaften Gewissensfällen entscheidet. Dadurch wird das Buch für Seelsorger, welche sich mit casuistischen Detailfragen befassen müssen, in hohem Grade brauchbar; und der Gebrauch ist auch durch eine umfassende Inhaltsübersicht und ein Sachregister erleichtert. Einer größeren Verbreitung förderlich ist auch der billige Preis bei einer splendiden Ausstattung, wie man dieses von den Wiener Officinen gewohnt ist.

Dennoch können wir diesem zweiten Bande keinen höhern Werth zusprechen und können ihn nicht günstiger beurtheilen, als wir mit dem ersten Bande gethan. (S. 127 ff. d. Jhrg.) Das Buch ist seinem eigentlichen Gehalte nach keine wissenschaftliche Moral, sondern einfache Casuistik; und trotz der künstlichen Systematisirung und geschraubten Beweisführung, welche dem Ganzen den Schein der Wissenschaftlichkeit geben soll, führt es uns um keinen Schritt weiter als die moraltheologischen Schriften von Liguori. Wo der Verf. wirklich einen Schritt weiter thut und namentlich moderne, nationale, politische Verhältnisse bespricht, bewegt er sich unsicher und ist kein zuverlässiger Führer; man kann kaum finden, daß er eine Lücke ausgefüllt, welche die ältern Moralisten offen gelassen; und wir gestehen unumwunden, daß wir selbst, wenn wir über eine casuistische Definition und Quästion nachschlagen wollen, immer noch eher zu Liguori oder Gury greifen werden als zu Müller; denn dort ist doch die Anordnung des

Materials nicht durch eine künstliche Systematisirung verderbt. H. Müller hat ganz die unerquickliche Methode des P. Perrone auf die Casuistik des Liguori übergepflanzt und der Leser bekommt alle Mängel dieser Methode reichlich zu verkosten, den ganzen steifen Apparat des Syllogismus und der haarspaltenden Distinktionen, ein vollständiges anatomisches Theater von Knochen und Fasern und Gerippen, in welche der lebendige Organismus der sittlichen Ordnung auseinander gelegt ist — ohne belebenden Geist, ohne eine großartige Zusammenfassung des Ganzen, und ohne daß dem guten Geschmack auch nur die geringste Spitzfindigkeit zum Opfer gebracht würde. Soweit der Verf. auf dem festen und sichern Boden der alten Theologie steht, finden wir uns mit ihm vollständig in Uebereinstimmung; seine dogmatischen Grundlagen sind nicht sehr tief, dürften aber im Ganzen wenig zu beanstanden sein. Dagegen was er Eigenes dazu gethan hat, ist oft sehr mangelhaft; die Disposition mißrathen, die Beweisführung an vielen Orten steif, schwach und unhaltbar; von dialectischer oder psychologischer Entwicklung der Probleme kaum eine Spur, und das Ganze zeigt nicht weniger ein Zurückbleiben hinter den Anforderungen der modernen Zeit, als dieß auch in andern Zweigen der theologischen Wissenschaft in Oesterreich immer mehr zu Tage tritt [1]). Wir glauben darum in mehr als einer Beziehung der guten Sache zu dienen, wenn wir zum zweiten-

1) Man vergleiche z. B. das neu aufgelegte Lehrbuch der Kirchengeschichte von Vascotti, das allerneuestens als officielles Lehrbuch für die österreichischen Universitäten bezeichnet wird. Giebt es denn keine gewichtige Stimme unter dem hohen Clerus im Kaiserstaat, die gegen einen solchen geistigen Zerfall sich erhebt? Die Allgem. Literaturzeitung hat das Ihrige gethan. XVI. Jhrg. S. 124 ff.

male eine ausführlichere Kritik unseres Auktors in dieser Zeitschrift niederlegen.

Der vorliegende zweite Band (liber II) ist Tugendlehre und theilt sich in einen allgemeinen Theil (de virtutibus deque peccatis et vitiis generatim) und in einen besonderen (de virtutibus et vitiis in specie). Gleich die nächste Unterabtheilung aber des ersten Theils ist unklar und mißverständlich. Es wird zuerst gehandelt de virtutibus ordinis naturalis; darunter sind befaßt die virtutes intellectuales et morales. Dann kommen an die Reihe die virtutes ordinis supernaturalis. Als natürliche (oder erworbene) Tugenden gelten solche, welche durch wiederholte Akte des Menschen erworben werden und auf eine der menschlichen Natur entsprechende Seligkeit abzielen; S. 5. Man sieht, der Verf. bewegt sich auf dem Gebiet jener dürren Abstraktion, welche sich den Menschen zuerst abgelöst von aller übernatürlichen Ordnung und auf seine pure Natur angewiesen, und sodann die Tugend als das Product dieser rein natürlichen Thätigkeit vorstellt; und zwar geschieht dieß nicht etwa zu dem Zwecke, um von einer philosophischen Betrachtung des sittlichen Handelns zum theologischen Verständniß der christlichen Tugend fortzuschreiten, sondern eigentlich nur, um keine theoretische Fiktion und Distinktion der Scholastik fallen zu lassen; der Verf. weiß ganz gut, daß alle wahre Tugend des Christen von dem übernatürlichen Princip des Glaubens und der Liebe getragen sein muß, mag man auch noch so gewissenhaft die natürlichen Tugenden der Heiden anerkennen.

Noch viel auffallender aber ist die Unterabtheilung des zweiten Theils, tit. I. de virtutibus, in quantum pertinent ad omnes hominum status; tit. II. de virtutibus, qua-

tenus pertinent ad peculiares hominum status. Es ist natürlich nicht des Verf. Meinung, daß es eine verschiedene Tugendlehre für die verschiedenen Stände gebe, und daß, weil z. B. Gerechtigkeit besonders dem Richterstand eignen muß, die andern Stände in geringerem Maße gerecht sein müssen; auch will er nicht behaupten, daß es eine andere Tugendlehre gebe für die Unvollkommenen und eine andere für die Vollkommenen, je eine besondere Welt- und Klostermoral; es ist ihm einfach die Verwechslung begegnet von Tugend und Pflicht; oder vielmehr, er mußte in seine Tugendlehre durch eine kühne Wendung die Pflichtenlehre hineinescamotiren.

Die Tugenden „für alle Stände" werden nun wieder, wie herkömmlich, in zwei Hauptgruppen getheilt, von denen die eine die theologischen, die andere die Cardinaltugenden nebst den übrigen moralischen Tugenden, welche mit diesen zusammenhängen, umfaßt. Dieß ließe sich nun doch gewiß so durchführen, daß die einzelnen Grund- und Wurzeltugenden an die Spitze gestellt und daraus die damit zusammenhängenden Tugenden entwickelt würden. Allein dem Verf. hat es anders beliebt. Anstatt z. B. die virtus religionis an die theologischen Tugenden anzuschließen, wird sie als eine der Gerechtigkeit annexe Tugend behandelt, aber wiederum nicht aus dieser entwickelt, sondern, obgleich von ihr abhängig, ihr vorangestellt. Der Grund aber, warum sie in den Abschnitt von den Kardinaltugenden überhaupt hereingezogen wird, wird dahin angegeben, daß sie sich ja nicht unmittelbar auf Gott selbst, sondern auf die Verehrung Gottes beziehe, p. 235. Geradesogut könnte man sagen, der Glaube beziehe sich nicht unmittelbar auf Gott, sondern auf die 12 Artikel des Symbolums

Ueber die Art und Weise, wie im weiteren Verlauf das Tugendleben auseinandergerissen und die einzelnen Tugenden wie in einem Apothekerkasten nebeneinander sortirt werden — oft nur um auf einen schönen Namen, Tugend der studiositas, eutrapelia u. s. w. nicht zu verzichten — können wir hinwegsehen.

Von größerem Belang sind die Mängel in der Detailausführung. Die Abhandlungen beginnen in der Regel damit, daß die Definition und die nothwendig scheinenden Distinctionen vorangestellt werden, worauf dann die propositio und die Beweisführung für dieselbe aus der h. Schrift, aus den Vätern und aus der Vernunft folgt. Dieß geschieht nun aber nicht nur in einer ganz steifen und mechanischen Weise, sondern es wird an den eigentlichen Schwierigkeiten der Probleme mit einer Leichtigkeit vorbeigegangen, die es schwer macht, zu entscheiden, ob dem Verf. selbst die Schwierigkeiten nicht zum Bewußtsein gekommen seien, oder ob er sie seinen Lesern nicht zur Kenntniß bringen wollte. Auf diese Weise wird der Schüler entweder hintergangen, indem man durch Scheinbeweise die Schwierigkeiten hinwegräumt; oder es wird ihm das eigene Denken durch auktoritative Machtsprüche abgeschnitten; das kann aber gewiß nicht die Aufgabe der theologischen Wissenschaft sein und so sollte man gebildeten und zum Selbstdenken angeregten Theologen — und für diese ist doch das Buch geschrieben — die katholische Lehre nicht aufoktroiren; die katholische Lehre scheut die Probe eigenen Nachdenkens nicht.

Wir geben Beweise. Zu den schwierigsten Punkten der Moral gehören die Untersuchungen über die Natur der Sünde und über die Unterscheidung zwischen läßlicher und Todsünde. Die kirchliche Lehre hierüber läßt an Bestimmt-

heit nichts zu wünschen übrig; aber sie soll nicht nur vorgetragen, sondern auch begründet, begriffen und gegen ernsthafte Einwendungen vertheidigt werden. Unser Verf. beweist nun zunächst, daß nicht alle Sünden einander gleich seien, und zwar ex ratione: peccatum est inordinatio. Atque inordinatio major minorve esse potest: ergo; S. 68. Das läßt sich nun wohl zur Verdeutlichung der Sache sagen; aber es ist kein schlagender Beweis für denjenigen, der sich die sittliche Ordnung nicht etwa wie einen großen Weltglobus vorstellt, in welchen man ein größeres oder kleineres Loch schlagen kann. Zum Schriftbeweis für die Annahme einer läßlichen Sünde oder einer Sünde des Gerechten muß natürlich die Stelle Sprichw. 24, 16 dienen, die aber weder nach der Lesart der Vulgata (septies *cadet* justus) noch nach der des Verf. *(cadit)* hieher gehört, ebensowenig als die gleichfalls angeführte Stelle Eccl. 7, 21. Nimmt man aber auch jene Schriftstellen hinzu, welche wirklich Belegstellen sind, so sollte man sich nicht vorstellen, als ob man die kirchliche Lehre schon wissenschaftlich erfaßt hätte. Wir finden auch in der That, wie schwer es dem Verf. selbst wird, die Grenzlinie richtig zu bestimmen zwischen der läßlichen und der Todsünde. In der Frage, wie eine ihrer Art nach läßliche (richtiger leichte) Sünde zur Todsünde werden könne, wird unter andern auch der Fall angeführt: quando quis mavult Deum graviter offendere, non audiendo sacrum die festo, quam abstinere a lusu, otioso colloquio etc. S. 74. Ganz gewiß liegt in diesem Falle die Todsünde vor, aber wo ist denn das peccatum veniale ex genere suo, das erst durch die pravitas affectus zur Todsünde werden soll? Auch sonst ist der Verf. nicht glücklich, wenn er eine abstrakte Regel durch eine concrete Wen-

dung klar machen will. S. 511 wird gefragt: ad quid tenetur ille, qui damnum quidem grave intulit, sed ex culpa levi, e. g. qui ex defectu advertentiae subita ira correptus hominem occidit. Wird wohl auch nur Einer, der sich vom plötzlichen Zorn bis zum Todschlag hinreißen ließ, sich im Gewissen damit beruhigen, daß er nur eine leichte Sünde begangen? Und wenn der Fall auch nicht absolut undenkbar ist, so ist er doch gewiß nicht zu einem Paradigma geeignet. Nicht weniger unverständlich ist die Antwort auf die Frage: ob derjenige schwer oder bloß läßlich sündige, welcher nur die Todsünde meiden, um die Meidung der läßlichen Sünde aber sich nichts kümmern wolle. Die Entscheidung lautet: in praxi vix diu erit sine mortali, quia venialia ad mortalia disponunt. Wir möchten vielmehr fragen, kann man denjenigen noch einen Christen nennen, der mit einer solchen Gesinnung in den Tag hinein lebt? — S. 72, 391 u. a. wird angenommen, daß die Lüge eine ihrer Art nach leichte Sünde sei, die nur durch Hinzutreten besonderer Umstände zur Todsünde werde. Mit dieser Darstellung können wir uns zum Voraus nicht befreunden; wer auch nur ein wenig nachdenkt über die Bedeutung der Wahrhaftigkeit, der Treue und Aufrichtigkeit für den Bestand der menschlichen Gesellschaftsbande; wer sich erinnert, wie die unverdorbene Menschennatur durch den Affekt der Scham gegen die Lüge reagirt, der wird schwerlich behaupten können, daß die Lüge, deren Vater nach den Worten der h. Schrift der Satan ist, und welche unzweifelhaft im 8. Gebot des Decalogs verboten ist, eine ex genere suo läßliche Sünde sei, wenn auch zugegeben werden muß, daß sie in vielen Fällen durch mildernde Umstände als Noth-, Dienst-

lüge u. ſ. w. zur läßlichen werden kann. Was ſollen wir aber vollends ſagen, wenn S. 102 das Beiſpiel von Ananias und Sapphira (Apgeſch. 5) angeführt wird zum Beweiſe, wie Gott zuweilen eine läßliche Sünde ſelbſt mit dem leiblichen Tode beſtrafe! Noch ſtärker iſt, was S. 287 von einem juramentum promissorium *ficte* emissum geſagt wird: wer einen ſolchen ſchwöre, ſündige zwar, aber nach der probablern Meinung nur läßlich: quia non est nisi mendacium cum vana nominis divini usurpatione. Uns ſcheint, daß ein ſolcher nicht weniger als zwei Gebote des Decalogs in ſchwerer Weiſe verletzt! Aber freilich iſt der Verf. auch ſehr ſchonend in Beurtheilung des Fluchens und hält es meiſtens für keine ſchwere Sünde, einen Andern im Zorn zum Teufel zu wünſchen. S. 356. — Unter den Strafen der läßlichen Sünde wird S. 102 angeführt die Entziehung oder Verminderung des beſondern göttlichen Gnadenbeiſtandes, und dieß wird ſo motivirt: qui enim negligenter Deo servit, meretur, ut Deus non tantam ejus curam gerat, quantam fervidi gerit. Das iſt ſehr populär und ſtark anthropomorphiſtiſch geſprochen; aber auch gedankenlos. Kann man nicht mit demſelben Recht umgekehrt ſagen, daß Gott, der Alle retten will und Alle um den theuren Preis ſeines Blutes erkauft hat, ſich mehr kümmere um diejenigen, die in Gefahr, als um die, welche in Sicherheit ſind, gleichwie das Vaterherz ängſtlicher ſorgt für die ungerathenen als für die gut gearteten Kinder? Iſt es nicht Chriſti eigene Sache, wenn er ein gefährdetes Glied ſeines Reiches ſchützt und rettet? Nein, die Gefahr für den lauen Chriſten liegt nicht ſo faſt darin, daß Gott ſich um ihn weniger kümmert, als vielmehr n ſeiner eigenen Seelenverfaſſung und Diſpoſition. Darin

liegt der erste Grund, warum Gott den Lauen gewisse spezielle Gnaden entzieht; ein anderer und tieferer Grund aber liegt in der Freiheit, womit Gott überhaupt seine Gnaden ertheilt, und welche wir nicht ergründen können.

Wir wenden uns zur speziellen Tugendlehre. Die Auseinandersetzung des Verhältnisses von Glauben und Wissen hätten wir dem Verf. erlassen. Ungenau ist es, wenn S. 112 gesagt wird, es sei die Ansicht, wie der Manichäer und Abälard's, so überhaupt aller Häretiker, besonders der Reformatoren, daß die menschliche Vernunft das Fundament sein müsse, auf welches sich der Glaube gründe. Er meint nämlich, weil aus der Reformation des 16. Jahrh. sich der Rationalismus entwickelt habe, so müssen Männer wie Luther, Calvin u. a. die Väter des Rationalismus genannt werden. Das ist gerade so wahr, als wenn S. 251 gesagt wird, die Reformatoren halten das Gebet für nutzlos — wenigstens liege dieses implicite in ihrer Lehre. Fehlt in solchen Behauptungen das Verständniß für die geschichtlichen Thatsachen der Reformation, so tritt uns in einer andern Behauptung, nämlich daß die Ungläubigen zum Anhören der christlichen Predigt gezwungen werden können (S. 141), eine Theorie entgegen, die denn doch heutzutage von einem deutschen Theologen nicht erwartet werden sollte. — Ueber das Recht der Kirche, solche Schriften zu brandmarken und zu verbieten, welche gegen den katholischen Glauben und die christliche Sitte verstoßen, besteht unter Katholiken kein Zweifel, wenn man auch über das heutige Institut des Index verschiedener Ansicht sein kann. Dieses Recht wird aber doch besser wie etwas Selbstverständliches vorausgesetzt, als durch folgenden Syllogismus bewiesen: Wenn Christus zu Petrus sagt: weide meine Lämmer u. s. w. Joh. 21, 15 ff.,

ſo erhellt, daß die Biſchöfe und vor allen der Papſt die Gläubigen auf gute Weide zu führen haben; folglich haben ſie das Recht und die Pflicht, ſie von ſchlechter Weide, d. i. den ſchlechten Büchern fern zu halten, ergo; ungefähr ſo hat auch jener Prediger argumentirt, welcher am Feſte des h. Joſeph Gelegenheit nahm, vom Beichten zu reden; denn da Joſeph ein Zimmermann geweſen, ſo werde er wohl auch Beichtſtühle gezimmert haben. — Ein anderes Beiſpiel von bündigem Schlußverfahren. S. 302 wird bewieſen, es gebe kein Kirchengebot, an Feſttagen die Predigt zu hören, denn 1) es exiſtire kein ſolches Gebot, 2) es ſei das die allgemeine Anſicht der Gottesgelehrten, 3) es ſei dieſes die Ueberzeugung der Gläubigen, 4) es beſtehe ja für die Cleriker ein ſolches Gebot auch nicht, um ſo weniger alſo für die Laien, 5) Benedikt XIV. bediene ſich, wo er vom Anhören des göttlichen Wortes rede, nur ermahnender, nicht gebietender Ausdrücke. — Wenn S. 303 geſagt wird, das Kirchengebot involvire keine Verpflichtung, Deum interne colendi, weil der Endzweck des Gebotes nicht unter das Gebot ſelbſt falle, ſo ſteht zwar der Verf. mit dieſer Diſtinktion nicht vereinzelnt da, obgleich die Berufung auf St. Thomas verfehlt iſt; jedenfalls aber iſt die Anwendung des Satzes: finis non cadit sub praecepto auf die Kirchengebote oberflächlich und müßte uns mit Recht den Vorwurf zuziehen, daß wir auf dem Standpunkt der phariſäiſchen Legalität, der Menſchenſatzung, ſtehen geblieben ſeien. Dieſen Eindruck wird auch z. B. folgende Entſcheidung machen. Zum Brevirgebet iſt der Cleriker verpflichtet von der Stunde der Subdiaconatsweihe an; wenn derſelbe nun um die 9. Stunde geweiht wird, hat aber ſchon vorher die Terz gebetet, ſo muß er ſie noch einmal beten, weil Niemand

eine Verpflichtung gesetzmäßig erfüllen kann, welche noch nicht rechtlich eingetreten ist. S. 615. — Für den Satz, daß ein Bund mit dem Teufel möglich sei, wird angeführt Is. 28, 15 cum inferno fecimus pactum. S. 320. Die Macht des Teufels wird S. 324 bewiesen aus Job 41, 24, wo vom Leviathan gesagt ist: non est super terram potestas, quae comparatur ei. Nun wenn das vom Teufel gesagt ist, so muß auch das Vorangehende von ihm gelten: Gras wie das Rind frißt er, 40, 10. Daß der Teufel Macht habe, Menschen durch die Lüfte zu führen, erhellt daraus, daß ein Engel den Habakuk durch die Luft getragen. S. 326. Der Teufel kann Gestalt annehmen von Thier und Mensch; doch enthält er sich von der Gestalt der Taube und des Lammes, theils weil diese Thiere mystisch den h. Geist und Christum vorstellen, theils weil diese der Galle entbehrenden Thiere für das grausame Wesen Satans nicht passen. S. 327. Die Theorie von der Schädlichkeit des böſen Blicks S. 339 hätte auch füglich wegbleiben können.

Wir würden uns und unsere Leser ermüden, wollten wir alle Punkte aufzählen, bei denen der Verf. seiner eigenen Sache schlecht gedient und die Lehre der Alten bloßgestellt hat. Wir wollen nicht mit ihm über Definitionen und und casuistische Entscheidungen rechten, bei denen es mehr nur auf subjektive Auffassungen als auf Principien ankommt und legen darum eine große Anzahl von Bemerkungen, die uns beim Lesen des Buches aufstießen, zurück. Nur einige der wichtigern Zeitfragen können wir nicht übergehen.

Mit Recht schenken die Theologen den modernen Erscheinungen des thierischen Magnetismus, und was sich daran anknüpft, eine besondere Aufmerksamkeit; denn es

läßt sich nicht läugnen, daß sich an die mit dem Magnetismus zusammenhängenden Erscheinungen sehr viel Aberglaube und sittliche Verirrung anhängt. Inwieweit dabei dämonische Kräfte wirksam sind, können wir hier schon deßhalb nicht untersuchen, weil wir keine einzelnen Vorkommnisse auf diesem Gebiete durch Augenschein und mit gewissenhafter Untersuchung geprüft haben, gerade sowenig als der Verf. selbst und sein für ihn durchaus maßgebender Gewährsmann P. Perrone (de virtute religionis etc. Ratisb. 1866). So lange aber dieses nicht geschehen ist und so lange auch die Männer der exakten Wissenschaften über die in den Experimenten des Magnetisirens sich offenbarenden Naturmächte so unsichere Urtheile fällen, sollte man zum Wenigsten nicht apodiktisch absprechen und, was man bisher noch nicht erklären kann, einfach als Zauberei und Teufelswerk ansehen. So aber lautet der Satz des Verf.: Magnetismi animalis usus, prouti fieri solet, opus superstitionis est diabolicum, a Sede Apostolica jure meritoque prohibitum. Was das Verhalten des apostolischen Stuhls zum Magnetismus anlangt, so hätte der Verf. schon bei Gury lernen können, sich richtiger hierüber auszudrücken; es giebt kein Dekret, welches den Magnetismus *prout fieri solet* verwirft, sondern prout exponitur d. h. die Anwendung welche in bestimmten zur Prüfung vorgelegten Fällen vom Magnetismus gemacht wird, ist als verwerflich bezeichnet; und es ist aus dem Dekret vom 30. Juli 1856 nicht nothwendig zu erschließen, der apostolische Stuhl gehe von der Ansicht aus, daß die magnetischen Erscheinungen durch diabolische Mitwirkung hervorgerufen werden, sondern nur, daß sich an das Hervorbringen solcher Erscheinungen Aberglaube und Aergerniß anknüpfe; ja es wird

ausdrücklich vorausgesetzt, daß sich ein Gebrauch des Magnetismus denken lasse, der sittlich nicht unerlaubt sei. Mit Rücksicht darauf hat nun allerdings unser Verf. die Klausel prouti fieri solet in seine Proposition aufgenommen, erklärt dies aber an der Hand Perrone's dahin, daß der thierische Magnetismus in abstracto etwas Natürliches und Zulässiges, in concreto dagegen unzulässig sei. Wir haben also die Theorie, wornach etwas speculative loquendo wahr und erlaubt, in praxi aber unerlaubt sein kann. Aber selbst diese Wendung ist nur ein taktischer Kunstgriff, womit die eigentlichen Consequenzen der ganzen Ausführung maskirt werden sollen; denn da es S. 344 sehr zweifelhaft hingestellt wird, ob es überhaupt eine Naturkraft gebe, welche den fraglichen Erscheinungen zu Grunde liegt, so kann consequent nicht gesagt werden, daß das Magnetisiren in abstracto erlaubt sei.

Eine weitere Zeitfrage ist die über die Erlaubtheit des Zinsennehmens, über Abschaffung der Wuchergesetze u. s. w. Wer nun aber in unserm Buch irgend einen Aufschluß über den heutigen Stand der Frage suchen wollte, würde sich sehr enttäuscht sehen. Vor allem fehlt schon eine richtige Begriffsbestimmung von Wucher im Unterschied von Interesse und Zins. Die These des Verf. aber lautet: omne lucrum praecise ratione mutui usurarium, atque omni jure, naturali scilicet, divino et ecclesiastico illicitum est. Man könnte nun freilich meinen, wenn der Wucher d. h. der aus einem Darlehen gezogene Gewinn durch natürliches und göttliches Recht verboten ist, so braucht seine Unerlaubtheit auf Grund des kirchlichen Gesetzes nicht erst bewiesen zu werden. Allein dem ist nicht so; die aus dem natürlichen Recht und der heil. Schrift angezogenen

Belege sind so schwach, daß allerdings die Gesetzgebung der Kirche als der authentischen Auslegerin beigezogen werden muß. Der Beweis aus dem Naturrecht lautet 1) nihil exigi potest pro eo, quod quis alteri rem mutuavit, quia mutuum de se est contractus gratuitus seu beneficentiae. Allein das ist kein Satz des Naturrechts, sondern eine für gewisse Verhältnisse berechnete Fiktion des positiven Rechts; 2) usus rei est ipsa rei consumptio, adeoque pretio non aestimabilis. Aber sieht denn nicht Jedermann, daß diese Definition des Anlehens in unsrer Zeit gar nicht mehr zutrifft? Ebensowenig stringent beweisen für die fragliche These die angeführten Schriftstellen Ps. 14, 1. 5 und Luc. 6, 35, welche keineswegs den Charakter einer Gesetzesvorschrift tragen und am wenigsten von denjenigen Theologen dafür ausgegeben werden sollten, welche sonst so ängstlich unterscheiden zwischen Gesetz und Rath. Wenn aber das Zinsennehmen wirklich als ein Verstoß gegen das natürliche und evangelische Gesetz betrachtet wird, wie kann man dann dasselbe auf einen titulus extrinsecus hin, nämlich auf den titulus legis civilis erlauben? Und doch hat der Verf. aus der ganzen neueren Literatur hierüber nichts entnommen, als daß jetzt der staatlich festgesetzte Zinsfuß als justus titulus angesehen werde, weil das Geld nicht mehr res sterilis et primo usu consumptibilis sei und das Geldbarlehen an einen Reichen nicht mehr unter den Begriff des Darlehens, sondern unter den der Miethe falle. Dennoch wird S. 502 wieder aufs Neue behauptet, daß das Geld an und für sich eine unfruchtbare Sache sei. Schließlich läßt er dann wieder die speculative Seite der Frage liegen und verweist auf die Praxis der Kirche, welche das Zinsennehmen erlaube; hier ist also in

der Praxis erlaubt, was speculative nach natürlichem und göttlichem Recht verboten ist. Um gerecht zu sein, müssen wir beifügen, daß allerdings auch die Titel des lucrum cessans u. s. w. beigezogen werden; aber die ganze Streitfrage ist auch nicht einmal für Anfänger nur halbwegs genügend behandelt.

Ganz obenhin und kurz ist die Frage über die Zulässigkeit der Todesstrafe besprochen. Gegner der Todesstrafe sind, wie der Verf. meint, die Waldenser, die Anabaptisten und „nicht wenige Afterpolitiker, welche unter dem Vorwand der Menschenfreundlichkeit das Geschrei erheben, die Todesstrafe sei für das Wohl der Gesellschaft keineswegs nothwendig, vielmehr höchst ungerecht und darum abzuschaffen" S. 457. Nun wird für die Todesstrafe der Schriftbeweis angetreten, mit Berufung auf Röm. 13, 4 und Apoc. 13, 10. Letztere Stelle trifft durchaus nicht zu, die erstere ist keineswegs überzeugend entwickelt — doch wir kennen ja des Verf. Beweisverfahren. Aus dem Naturrecht wird die Todesstrafe bewiesen, weil die Gesellschaft das Recht hat, ein schädliches Glied von sich auszuscheiden. Außerdem sei Todesstrafe das beste Abschreckungsmittel. Siehe da Alles, was der Verf. über diese Frage zu sagen weiß! Und ein Schriftsteller, der sich nicht einmal die Mühe giebt, in einer so viel besprochenen Tagesfrage wenigstens die wichtigsten Gründe für und wider zu berücksichtigen, darf eine ganze Reihe von Staatsmännern, Juristen und Philosophen, welche mit Gründen gegen die Todesstrafe aufgetreten, kurzweg als „Afterpolitiker" abfertigen! Man kann die Todesstrafe vertheidigen; aber dann muß man es anders angehen, als es in diesem Buche geschehen ist. Und die Frage ist wichtig genug; es könnte sich ja wohl ereignen, daß Schüler des

Hrn. Müller in parlamentarischer Abstimmung zu entscheiden hätten über Beibehaltung oder Abschaffung der Todesstrafe.

Noch kürzer ist die Schulfrage abgehandelt S. 641. Die Eltern, heißt es hier, sündigen schwer, welche ihre Kinder in häretische Schulen schicken; auch ist nicht erlaubt, Söhne in paritätische Schulen zu schicken. Das ist wiederum Alles. Wir theilen den Ernst dieser Auffassung, aber dennoch möchten wir bei Entscheidung solcher Gewissensfragen größere Vorsicht empfehlen. Beispiele aus der Gegenwart liegen nahe. Sicherlich tragen diejenigen eine große Verantwortung, welche durch Abstimmung dazu mitwirken, daß eine katholische Schule ohne dringendste Noth in eine paritätische Communalschule verwandelt wird. Ist aber die Umwandlung vollzogen, so entsteht die Frage: müssen Eltern ihre Kinder von einer solchen Schule zurückhalten auf die Gefahr hin, daß die Kinder entweder gar keine Schule besuchen können, oder daß sie gar dem bürgerlichen Strafgesetz verfallen? Noch ist weiter zu fragen: sollen diejenigen, denen eine katholische Lehranstalt, Realschule, Gymnasium u. s. w. nicht zugänglich ist, auf den Besuch einer paritätischen Anstalt und folglich auf alle höhere Bildung und Lebensstellung verzichten müssen? Hätte der Verf. solche Verhältnisse — und sie werden ganz gewiß in Oesterreich auch um sich greifen — ins Auge gefaßt, so würde er seinen Satz nicht so apodiktisch und allgemein hingestellt haben. Zwischen den paritätischen Schulen, Gymnasien u. s. w. in Deutschland und den königlichen Collegien in Irland, deren Besuch, wie der Verf. in der Anmerkung erwähnt, der römische Stuhl 1850 verbot, ist denn doch noch ein großer Unterschied, da wir in Deutschland gegen offene und staatliche

Proselytenmacherei einen rechtlichen Schutz haben. Daß die Bischöfe Deutschlands öfters gegen die paritätischen Schulen protestirt haben, darin haben sie volles Recht und wir werden uns ihnen überall anschließen, wo für den kirchlichen und katholischen Charakter der Schule gekämpft wird; aber wir können es nicht ganz schlechthin und allgemein für eine Sünde erklären, wenn Eltern ein Kind in eine paritätische Lehranstalt schicken. —

Es ist keine beneidenswerthe Aufgabe, ein solches Buch zu recensiren; dasselbe wird, wenn wir uns nicht ganz täuschen, dennoch seinen Weg machen; es stehen ihm dringende Empfehlungen zur Seite, und die Angst vor deutscher Wissenschaft wird schon dafür sorgen, daß man hübsch beim Alten bleibt. Aber wie soll der Clerus den geistigen Kampf aufnehmen, der gegenwärtig gerade in Oesterreich auf allen Seiten entbrennt, wenn seine Lehrer und Leiter das geistige Schutzzollsystem mit solcher Waare ausbeuten?

Linsenmann.

4.

Das Todesjahr des heil. Ignatius von Antiochien und die drei orientalischen Feldzüge des Kaisers Trajan. Eine chronologisch-historische, kritische Untersuchung von Dr. **Joseph Nirschl**, Professor der Theologie am k. Lyceum zu Passau. Passau 1869. Verlag von Ad. Deiters. Preis fl. — 45 kr.

Der Hauptzweck der vorliegenden Schrift ist, die Angabe des **Martyrium Sancti Ignatii**, durch welche dieses Ereigniß in das Consulat, das Senecio und Sura zum

zweitenmale gemeinsam verwalteten, also in das Jahr 107 v. Chr. verlegt wird, als richtig zu erweisen. Um diesen Zweck zu erreichen, muß gezeigt werden, daß Trajan in diesem Jahr einen Krieg gegen die Parther geführt habe. Eine solche Aufgabe hatte sich schon Tillemont gestellt und der Versuch den er zu Lösung derselben macht, ist für seine Zeit immerhin eine anerkennenswerthe Arbeit. Indessen hat Eckhel in seiner Doctrina nummorum die Hinfälligkeit der von dem berühmten Geschichtsforscher aus Port-Royal vorgebrachten Beweismittel mit so schlagenden Gründen aufgezeigt, daß seine Ausführung seither von den Schriftstellern über das Zeitalter Trajans als unantastbare Voraussetzung betrachtet wurde. Wer also die oben verzeichnete Aufgabe lösen will, hat es eigentlich mit Eckhel zu thun, wie sich dieß auch bei unserm Verfasser zeigt, dessen Polemik vorzugsweise gegen den gelehrten Exjesuiten gerichtet ist. Allein Mommsen sagt mit Recht irgendwo: difficile est cum Eckhelio contendere und einen Beleg für die Richtigkeit dieses Ausspruchs liefert auch die vorliegende Schrift, die wir als eine in allen wesentlichen Puncten mißlungene Arbeit bezeichnen müssen.

Wir sind weit entfernt, mit diesem Urtheil der kritischen Befähigung des Verfassers nahe treten zu wollen. Er zeigt große kritische Gewandtheit, einen durchaus anerkennenswerthen Fleiß und eine glückliche wenn auch etwas luxurirende Combinationsgabe. Wenn er dessenungeachtet in seinem Resultate nicht glücklich gewesen, so liegt der Grund in dem jämmerlichen Material, das ihm für seine Untersuchung zu Gebot stand. Es klingt unglaublich, aber der Verf. versichert es uns (S. 29), daß er, der Lehrer an einem Lyceum, nicht einmal einen griechischen Text des Dio

Cassius zu seiner Verfügung hatte. Von Werken, die einem Forscher in der römischen Kaisergeschichte geradezu unentbehrlich sind, wie Cohen's Kaisermünzen, die Orelli-Henzensche Inschriftensammlung, die Oeuvres von Borghese u. s. w. findet sich bei ihm keine Spur einer Benützung, sie müssen ihm also gefehlt haben. Dagegen benützt er in weitem Umfang den Mezzobarbus, über dessen Unzuverläßigkeit und gänzliche Unbrauchbarkeit, wie wir glauben, schon Eckhel (D. N. VI, 463) das letzte Wort gesprochen. Es thut wehe, sehen zu müssen, daß der Verf. sich etwas darauf zu gut thut, daß er bei seinem Resultate keine von den Mezzobarbischen Münzen als unächt zu verwerfen habe, ohne zu bedenken, daß eine Geschichtsdarstellung, die sich auf dieselben stützt, ebenso nothwendig falsch sein müsse, als eine antiquarische Abhandlung auf Grund der Inschriften des Ligorius. Der eine wie der andere von diesen Schriftstellern, freilich Ligorius mehr noch als Mezzobarbus, haben sich durch ihr Verfahren so sehr um alle Glaubwürdigkeit gebracht, daß gegen jedes von ihnen vorgebrachte Stück, sei's Münze oder Inschrift, der Verdacht der Unächtheit so lange aufrecht erhalten werden muß, bis das Gegentheil aus anderweitigen Quellen erwiesen ist.

Die Ausführung Tillemonts war etwas schwer zu widerlegen. Da er nur die Existenz eines in das Jahr 107 fallenden Krieges des Trajan gegen die Parther behauptet, ohne den Versuch zu machen, näheres Detail über denselben zu geben, so konnte man gegen ihn hauptsächlich nur aus dem Stillschweigen der sonstigen Geschichtsquellen argumentiren. Dieses Stillschweigen muß allerdings im vorliegenden Fall geradezu als ein erdrückendes bezeichnet werden. Sind auch die Geschichtschreiber über die Regierung Trajans nur in

sehr mangelhafter Form auf uns gekommen, so haben wir doch aus dieser Zeit eine sehr große Masse unzweifelhaft ächter Münzen und eine immerhin beträchtliche Anzahl von Inschriften. Bedenkt man nun die Eitelkeit Trajans, der es besonders liebte, sich durch Inschriften verherrlichen zu lassen und der in Folge davon, nach Ammian Marcellin, von den Römern den Spottnamen herba parietina erlangte, so wäre nicht zu erklären, wie sich weder auf einer Münze noch auf einer Inschrift das Andenken an den fraglichen parthischen Krieg erhalten haben sollte. Dazu kommt, daß wir theils aus der Zeit Trajans selbst, theils aus der seines Nachfolgers Hadrian eine nicht geringe Anzahl von Inschriften auf Militärpersonen haben, in welchen die Feldzüge derselben unter dem erstern Kaiser sorgfältig verzeichnet sind. Auch hier findet sich keine Spur von mehr als einem Kriege Trajans gegen die Parther. Nur eine einzige solche Inschrift, die unser Verf. gut hätte verwenden können, wenn sie ihm bekannt geworden wäre, scheint eine Ausnahme zu machen, nämlich die Inschrift auf einen C. Numminus Constans (Orelli 832), indem in derselben nach der Copie des Muratori ein bellum Parthicum III erwähnt wird; allein bereits Hagenbach hat richtig gesehen, daß die Lesart falsch ist und die scheinbare Ziffer III mit dem folgenden M zu einem ITEM umzugestalten sei. Bei diesem Sachverhalt wird man es nicht für auffallend finden, wenn Eckhel das argumentum ex silentio für vollkräftig anerkannte und die Existenz eines parthischen Krieges Trajans im Jahr 107 in Abrede stellte. Immerhin aber konnte doch noch geltend gemacht werden, Tillemont sei von Eckhel nicht ganz widerlegt worden, indem eben nicht bewiesen sei, daß Trajan nicht

öfter als einmal, d. h. am Ende seines Lebens mit den Parthern Krieg geführt habe.

Der Versuch dagegen, den unser Verf. bezüglich des gleichen Gegenstandes macht, läßt sich leicht und vollständig als mißlungen aufweisen. Nach den Epitomatoren des Dio Cassius zerfällt der Krieg Trajans gegen die Parther in drei Abschnitte, einen Feldzug, dessen Mittelpunct der von den Parthern eingesetzte König von Armenien, Parthamasiris, bildete, einen Feldzug, der zur Einnahme von Nisibis und Batnä führte, und endlich einen Feldzug, in welchem Trajan die Parther zu Anerkennung des von ihm begünstigten Thron-candidaten Parthamaspates nöthigte. Der Verf. glaubt nun annehmen zu dürfen, daß, was bei jenen Epitomatoren als drei Phasen eines und desselben Krieges erscheine, in der That drei jeweils durch mehrere Jahre geschiedene Kriege gewesen seien und sucht nachzuweisen, daß der erste dieser Kriege im Jahr 107 stattgefunden habe. Allein schon die Beweismittel, die er zu diesem Behufe anwendet, sind mehr als unzureichend. Sehen wir von den Münzen ab, über deren Beschaffenheit wir uns schon geäußert, so beruft er sich hauptsächlich auf den Umstand, daß Trajan „bis Trib. pot. X u. XI d. i. 107 nach Chr. den Titel imperator V, dagegen von der Trib. pot. XI u. XII also von 108 an imp. VI" führe. Er bemerkt in dieser Beziehung, daß dieß nothwendig eine glückliche kriegerische Thätigkeit in dem vorausgehenden Jahre voraussetze und als solche könne man nur einen Vorfall betrachten, der von den Epitomatoren des Dio erzählt wird, nämlich daß Parthamasiris bei einer Zusammenkunft mit Trajan diesem seine Krone zu Füßen gelegt, worauf die Soldaten ihren Kaiser zum imperator ausgerufen hätten. Allein dieser Schlußfolgerung steht

positiv die Inschrift 787 bei Orelli entgegen, in welcher ausdrücklich die sechste Ausrufung Trajans zum imperator mit einem Sieg über die Dacier in Verbindung gebracht wird [1]).

Die Hauptinstanz liegt indessen anderswo. Der Verfasser scheint keine Ahnung gehabt zu haben von den durch Angelo Mai entdeckten und im Jahr 1815 herausgegebenen Schriften des Cornelius Fronto. (Neueste Ausgabe von Naber, Berlin 1867). Unter diesen befinden sich Fragmente, welche die Aufschrift principia historiae tragen und welche eine Vergleichung zwischen den parthischen Kriegen des Trajan und des Lucius Verus enthalten. So niederträchtig die Gesinnung ist, welche Fronto hier in seinen Schmeicheleien gegen den nichtsnutzigen Schwiegersohn des Marc Aurel an den Tag legt, so kann an der Richtigkeit seiner Angaben über Trajan, soweit sie für unsere Frage in Betracht kommen, kein Zweifel obwalten. Auch Fronto weiß nur von einem Krieg Trajans gegen die Parther, den er in seinen letzten Lebensjahren führte, und so wenig ich sonst auf den Weißnichtsbeweis halte, hier muß ich doch denselben als genügend anerkennen. Denn es läßt sich entfernt kein Grund denken, warum Fronto die frühern Feldzüge des Trajan verschwiegen haben sollte, wenn es solche gegeben hätte. Im Gegentheil muß man annehmen, daß, wenn dieß der Fall gewesen, er da, wo er nachweist (p. 205 bei Naber), Trajan habe ein geübteres Heer zur Verfügung gehabt, er statt auf die dacischen Feldzüge zu recurriren, die vorhergehenden

1) Die Inschrift lautet: Imp. Caesari Divi Nervae f. Nervae Trajano Aug. Germ. Dacico Pontifici Max. Tribunic. pot. XII Imp. VI Cons. V P. P. *devictis Dacis* Foroclaud. publ.

parthischen nicht hätte übergehen dürfen. Wenn aber deßungeachtet noch Jemand die Möglichkeit eines frühern Feldzugs aufrecht halten wollte, so wäre doch für unsern Verf. nichts gewonnen. Denn das ist gewiß, daß Fronto (vgl. a. a. O. S. 209) den Vorfall mit Parthamasiris in den einzigen Krieg verlegt, von dem er berichtet. Es kann also der Krieg, in welchem Parthamasiris auftrat, nicht schon im Jahr 107 geführt worden sein, und ebenso kann die jedenfalls spätere Expedition gegen Nisibis und Batnä nicht in das Jahr 112 verlegt werden, sondern für beide Ereignisse ist ihr historischer Platz nach dem J. 114 zu suchen. Steht dieß aber fest, so fällt das ganze Gebäude, das der Verf. aufgeführt, zusammen.

Demnach hat der Verf. den Zweck, den er sich gesetzt, nicht erreicht. Die Datirung des **Martyrium S. Ignatii** läßt sich auf dem von ihm eingeschlagenen Wege nicht rechtfertigen. Ob es auf einem andern Wege gelingen werde, möchten wir nicht nur bezweifeln, sondern geradezu verneinen. Nach den vortrefflichen Untersuchungen, welche Mommsen auf den Grund neu entdeckter Inschriften über die Chronologie der Briefe des jüngern Plinius angestellt, (im Hermes III. S. 31 ff.) läßt sich nachweisen, daß Trajan im Jahr 107 in Rom und auf seiner Villa bei **Centumcellae** (Civita vecchia) verweilte und daß er dort mit ganz andern Dingen als mit einem Krieg gegen die Parther beschäftigt gewesen. Es wird also nichts anderes übrig bleiben, als die Datirung des **Mart. S. Ignatii** für rettungslos unächt zu erklären. Damit ist aber diese Schrift selbst noch nicht für unächt erklärt. Die Datirung nach dem Consulate des Sura und Senecio (wie die in c. 2 nach dem 9. Jahr des Trajan) kann später hineincorrigirt worden

sein. Aehnliches kam, wie es scheint, öfter vor. Wenigstens liegen die Schwierigkeiten, die der Anerkennung einer ziemlichen Anzahl von Martyreracten sich entgegenstellen, hauptsächlich in der Datirung derselben. Ich glaube, man hätte alles Recht, diese Schwierigkeiten dadurch zu beseitigen, daß man annimmt, die betreffenden Daten seien später hinzugefügt worden. Zu einer solchen Annahme aber wäre man gewiß mit Rücksicht auf die Thatsache berechtigt, daß erst von der Zeit der Gordiane an zur Giltigkeit von Actenstücken die Consulardatirung gefordert wurde. Als solche Actenstücke wurden auch die acta martyrum betrachtet und man fand es wohl von christlicher Seite nicht selten nöthig, da wo solche Datirungen fehlten, dieselben nachzutragen, wobei man wohl in den meisten Fällen in der Lage war, das Datum erst durch Conjectur herzustellen. So mag es auch bei dem Martyrium S. Ignatii gegangen sein und der, von welchem die jetzige Datirung herrührt, war wohl über die Geschichte der Trajanischen Zeit nicht mehr gehörig unterrichtet. Ohnehin war chronologische Pünctlichkeit nicht Sache des christlichen Alterthums, wie sich dieß auch in den verschiedenen Nachrichten über das Todesjahr Christi zeigt.

Der Verfasser hat seine Arbeit nicht blos für theologische Kreise berechnet, sondern glaubt mit derselben auch der Profangeschichte einen Dienst zu leisten. Wir müßten die Verhältnisse nicht kennen, wenn wir ihn nicht auf manche abschätzige Bemerkung von dieser Seite vorzubereiten hätten. Wir bedauern deßwegen den Verfasser tief, weil an seinem Mißerfolg nicht seine Befähigung, sondern die Erbärmlichkeit seiner Hilfsmittel die Schuld trägt. Wir können aber nicht unterlassen, noch eine Frage für diejenigen beizufügen, welche der Kirche glauben einen Dienst zu erweisen, wenn sie kein

Mittel scheuen, um die Entfernung der theologischen Lehranstalten von den Centralpuncten literarischer Hilfsmittel, von den Universitäten, zu bewerkstelligen. Was wird gewonnen, wenn die katholische Wissenschaft mundtodt gemacht wird, oder wenn sie sich noch zu einer Leistung herbeiläßt, dieselbe so ausfällt, daß das Gespött der Gegner nicht ausbleiben kann?

Aberle.

5.

Melodieen zu dem Oppelner katholischen Gesangbuche für die Orgel, bearbeitet von **Bernhard Kothe** ꝛc. 2. Aufl. Leobschütz 1868. Commissionsverlag von C. Kothe.

Wir kennen die kirchenmusikalischen Bedürfnisse der Kreise, für welche das vorliegende Gesangbuch bestimmt ist, viel zu wenig, als daß wir bei der einen oder andern Nummer des reichhaltigen Buches zu bestimmen wagten, ob sie deren Aufnahme wirklich als wünschenswerth erscheinen ließen oder nicht, geben uns indessen um so mehr zufrieden, als wir einerseits nur wenige Lieder, und unter diesen hauptsächlich die protestantischer Componisten beanstandeten, andernseits mit der Rücksichtnahme, die der Verfasser mit vollem Rechte hier walten ließ, vollständig einverstanden sind. „Das Bestehende, sagt er, muß tolerirt und, wenn auch minder vollkommen, als Ausgangspunkt genommen werden, um das Bessere daran anzureihen, und nach und nach in vorsichtiger, kluger Weise das Volk, insbesondere die Jugend, an dieses Bessere zu gewöhnen, statt ein Musterbuch zu schreiben, das nirgends recht Wurzel fassen kann,

weil ihm die nöthigen Anknüpfungspunkte fehlen." Dem entsprechend gibt der Verf. Melodieen aus alter und neuer Zeit in einer Auswahl, die jeden billig Urtheilenden befriedigen muß. Namentlich findet sich in diesen Melodieen gegen Rythmus und Ambitus, wie solche das Volkskirchenlied postulirt, fast nie ein Verstoß, dagegen haben wir uns einige angemerkt, welche Intervalle enthalten, die für den Volkskirchengesang wegen der Schwierigkeit des Treffens entschieden untauglich sind. So machte uns z. B. in Nr. 47 der Intervallenschritt des Soprans im ersten und noch mehr vom dritten zum vierten Takt Bedenken. Abwärtsschreitende kleine Septimen müßten wir in jedem derartigen Liede streichen, wie sie auch (als Sprung) der altklassische Contrapunkt mied. Aufwärts werden diese Septen leichter gesungen, obwohl dann hier wieder andere Gründe gegen deren Gebrauch sprechen. Auch die beiden Quinten nacheinander im dritt- und viertletzten Takt von Nr. 49 sind hieher zu rechnen. Ebenso hat 85c ungehörige Intervalle. Melodische Gänge, die blos einen gebrochenen vierstimmigen Akkord darstellen, bieten selbst für polyphone Bildungen wenig Interesse und mögen höchstens in Zeiten verdorbenen Geschmacks Gefallen gefunden haben. Zwar kommen Schritte in den Tönen des Dreiklangs in den schönsten Liedern vor z. B. in dem protestantischen: „Wachet auf" ꝛc. oder in dem alten: „Wie schön leucht", aber zu zwei unmittelbar aufeinander folgenden Terzen noch eine Quarte gefügt, oder die drei Terzen eines Septakkords nacheinander, verderben die Sache, zumal wenn solche Gänge in der Melodie sich rasch wiederholen, wie in vorliegender Nummer. Ein noch verwerflicheres dießfallsiges Seitenstück bietet das neue Rottenburger Gsgb. in Nr. 117, um bei dieser Gelegenheit den Vergleich mit diesem, unter

allen katholiſchen Diözeſangeſangbüchern der neuern Zeit zu den beſten zählenden Buche hier anzuſtellen. Ein anderes eklatantes Beiſpiel aber, wie ein Volkskirchenlied bezüglich ſeiner Intervallenverhältniſſe nicht beſchaffen ſein ſoll, liefern Nr. 60, 94 u. 160 des letztgenannten Geſangbuchs; namentlich überſchreitet die Nr. 94 auch den einer ganzen Gemeinde allgemein erreichbaren Tonumfang. Ueber eine Oktave ſollte die Melodie eines Volkskirchenliedes nie hinausgehen. War ja doch im Contrapunkt des 15. u. 16. Jahrhunderts jedes Intervall, das größer iſt als eine Oktave, unerbittlich ausgeſchloſſen, und ſelbſt die Oktave war nur aufwärtsſteigend, abwärtsgehend blos ausnahmsweiſe in der Baßſtimme geſtattet, jedenfalls in dieſer Richtung als weſentliches Intervall eines Thema's ſtets verboten. Dieſe Geſetze abſtrahirten aber die feinfühligen Muſiker jener Zeiten zunächſt aus dem gregorianiſchen Choral, jenem Geſang, der wegen ſeiner einfachen, planen Intervallenverhältniſſe ſtets Muſter kirchlicher Melodiebildung bleiben wird. Obengenannte Nummer 94 des Rottenburger Gſgb's umfaßt nun aber einen Tonambitus von einer Undezime! Das iſt nicht der Stimmenumfang, über den eine ganze Gemeinde gemeinſam verfügt; und Sprünge wie Septen, Nonen ſind mit der nöthigen Gravität eines Kirchenliedes unvereinbar. In Nr. 11 des Oppelner Gſgb.'s kommt der Tongang: d, dis, e vor. Solche Melodieführung, ſelbſt den Halbton als Leitton betrachtet, iſt aus dem Kirchenlied zu entfernen, denn Chromatik gehört bekanntlich zu den größten Schwierigkeiten des Gemeindegeſangs, und verträgt ſich auch wegen ihrer pſychiſchen Wirkung nicht mit kirchlichem Ernſt.

Zur Volksthümlichkeit eines Kirchenliedes gehört weiter die leitereigene, toniſche Modulation. Dem Volkskirchen-

lied ist es eine Unmöglichkeit, innerhalb eines Liedsatzes von Dur z. B. in die gleichnamige Mollstufe überzutreten. Nr. 18 ist in As dur geschrieben und hat auf einmal einen Mittelsatz in As moll. Das ist zuviel verlangt. Die Gemeinde ist nicht so geschult, wie der Chor, welcher Noten kennt und trifft, und wird an solchen Stellen, die dem einfachsten „Kunstliede" ohne Weiteres gestattet sind, stets straucheln, weßhalb von solchen Modulationen beim Kirchenliede Umgang genommen werden sollte (vgl. noch Nr. 3). Auch das neue Rottenburger Gsgb. hat ein ähnches Beispiel in Nr. 184.

Die harmonische Arbeit des Oppelner Gsgb.'s ist fast durchgängig sehr gut, steht dem Rottenburger Gsgb. wohl in keiner Nummer nach und hat uns nur an wenigen Stellen aufgehalten, die indessen weitere Auseinandersetzungen hier nicht heischen. Aber in der zweiten Melodie von Nr. 64^{b} (S. 24) trafen wir im vierten Takt des Tenors einen überaus geschmacklosen Stimmenschritt (fis-c), dem wir freilich noch öfter im Rottenburger Gsgb. begegnet sind, und hier in einigen Beispielen notiren wollen. Er findet sich daselbst in Nr. 8. S. 12 (vorletzter Takt; Tenor gis-d); S. 66 (g-des); S. 95; Nr. 76; S. 226; Nr. 134; Nr. 156; S. 483 u. s. f. Mit der Geschmacklosigkeit dieser verminderten Quinte im kirchlichen Gesang wetteifert nur etwa der Originalschnörkel im „Großer Gott" (vor aller Zeit = c $\overset{\frown}{e}$ d), den richtig der schlesische Bauer mit dem schwäbischen theilt, wie Nr. 131 des Oppelner Gsgb.'s zeigt, wo ihn mit einigen weiteren, in Süddeutschland weniger bekannten, Herr K. einzuzeichnen sich genöthigt sah.

Was wir dem in Rede stehenden Gsgbch endlich noch zu großem Vorzug anrechnen, ist, daß es bei allen Liedern

ſtets ſeine Quelle angibt, allein da es mit dieſem einfachen Hinweis, der ſelbſt wieder oft ungenau, z. B. bei Citation eines Geſangbuches die Jahreszahl ſeiner Ausgabe wegläßt, ſich leider regelmäßig begnügt, und über den Autor des Liedes nur höchſt ſelten uns Aufſchluß gibt, ſo iſt offenbar nach dieſer Seite hin noch zu wenig geleiſtet, daher wir mit nachſtehenden dießfallſigen Notizen zur Geſchichte dieſer Lieder Beiträge liefern möchten.

Um mit dem vorhin noch genannten „Großer Gott" anzufangen, das die uns allen bekannte Melodie hat, ſo überſchreibt es H. K. einfach mit: „Hoffmann's Gſgb." Nach Hartig (Melodieen und Choräle zum Gſgb. der Diöz. Limburg 1838. M. 191) iſt aber die Melodie von „G. A. Kreuſer (Kapellmeiſter in Mainz) 1790". Döring (Choralkunde, Danzig 1865. S. 181 u. 359) meint, ſie ſtamme „aus der katholiſchen Schweiz" und das neue Rottenburger Gſgb. nennt „Joſ. Haydn" als Componiſten (Nr. 188), ebenſo das neue Augsburger Gſgb. von 1859. (Nr. 116). Nr. 9. im Oppelner Gſgb. trägt die Ueberſchrift: „Gregor. Choral". Damit wollte ſicherlich blos geſagt ſein, daß man dieſe Melodie in römiſch-katholiſchen Choralbüchern antreffe. Ob ſie aus Gregor's Zeiten datire, iſt eine Frage, deren Bejahung, ähnlich wie bei Nr. 71b wohl ſehr ſchwer fallen dürfte. Gleiche Zweifel ſteigen bei Nr. 15 „O Chriſt hier merk" in noch erhöhterem Grade auf, und werden auch durch die Unterſuchungen Meiſter's (das kath. deutſche Klied S. 491 u. 492) vollſtändig beſtätigt. Die Melodie konnte er hinter das Jahr 1625 nicht weiter zurückverfolgen. Döring führt das Lied einfach unter den vorreformatoriſchen auf (a. a. O. S. 16). Bei Nr. 13 „Himmelsau" iſt Bone's Cantate als Quelle genannt, während die Cantica spiri-

tualia (I. p. 68) wenigstens auf das Dresdener Gsgb. von 1767 verweisen. Nr. 24 „Was Gott thut, das ist wohl gethan". Ob diese herrliche Melodie wirklich von dem Cantor Gastorius herstammt, wie hier gesagt wird, ist nicht ganz ausgemacht. Ueber die Beziehungen Pachelbel's zu dieser Melodie vgl. Winterfeld, der evangel. Kirchengesang II. p. 587 u. 627 ff. Nr. 32 „O Königin. Corner's Gsb. 1625". In Corner's Gsgb. v. 1625 kommt allerdings diese Melodie, allein sie gehört entschieden dem 16. Jahrhundert an, denn sie findet sich genau im Münchener Gsgb. von 1586, wie Meister l. c. p. 456 nachgewiesen hat. Hartig sagt (l. c. Mel. 181) kurzweg: „Abt Corner 1500". Nr. 36 („Wir werfen uns darnieder") hat die Ueberschrift: „Hoffmann's Gsgb.", statt des allgemein genannten Autors M. Haydn. Nr. 37ª verzeichnet wieder „Hoffmann's G.B." als Quelle. Die gleiche Melodie hat das Rottenburger G.B. S. 62 aus dem „Salzburger Gsgb. von 1790". Bei Nr. 39 heißt die Ueberschrift: „bearbeitet von J. F. Wolf"; es wird damit die harmonische Arbeit gemeint sein, denn die Melodie ist der bekannte Auszug aus dem alten Choral: »Et in terra pax«, der als »Gloria pro tempore paschali« in allen Gradualien steht, und hier mit der altprotestantischen Bearbeitung durch Dezius oder Kugelmann so ziemlich genau zusammentrifft. Im Rottenburger Gsgb. haben wir diese Bearbeitung zu dem Abendlied: „O Schöpfer, der das Licht gemacht" (Nr. 3) und es wäre also mit der im letzteren Gesangbuch (wohl nach Töpler's Vorgang) gegebenen Ueberschrift: „Bonn'sches Gsgb. 1566" nur die Quelle, nicht aber das Alter der Melodie angegeben; letzteres muß viel weiter zurückdatirt werden. Wir bemerken indessen, daß Meister in seinem Verzeichniß (l. c. S. 41) ein Bonn'sches Gsgb.

von 1566 nicht kennt. Unter Nr. 42 („Jesus Heiland") wird die zum protestantischen Liede: „Alle Menschen müssen sterben" allbekannte Melodie mitgetheilt und dem alten Joh. Rosenmüller 1650 zugeschrieben. Allein bis zur Stunde ist unter den Hymnologen noch unentschieden, ob sie von Rosenmüller oder von Jak. Hintze (1666) componirt sei. vgl. Winterfeld II. p. 183 u. 248. Richtig ist, daß die Melodie zu Nr. 52 („Willkommen heil'ge Stunde") um's Jahr 1620 (näherhin vielleicht 1604) entstanden ist. Wir fügen nur noch bei, daß sie ohne Zweifel der Weimar'sche Cantor M. Vulpius († 1616) zu dem bekannten (Stollberg'schen?) Text „Christus der ist mein Leben" componirt hat, vgl. Döring l. c. p. 50 f. und Basler Gsgb. v. 1854. Nr. 15. Anding (Choralbuch, Hildburghausen Nr. 486) hat eine andere Lesart. Aehnlich verhält es sich mit Nr. 77^{b}: „Meinen Jesum laß ich nicht". Diese Melodie ist von Joh. Crüger 1658 zu dem in allen protestantischen Gesangbüchern wiederkehrenden Texte: „Jesus meine Zuversicht" vgl. Winterfeld III. p. 167. Nr. 60 „Kommt und lobet" ist aus „Hoffmann's Gsgb." Bei Hartig l. c. Mel. 157 ist die Jahrzahl „1500" angemerkt. Die bekannte Melodie zu „Wir beten an" (N. 64^{a}) ist aus dem Cölner Gsgb." geschöpft. Welchem Jahr dieß letztere angehört, ist nicht gesagt. Das Rottenburger Gsgb. N. 133 nennt das Salzburger Gsgb. v. 1790 als Quelle. Lük (Gsgb. für Trier 1855 S. 347) benützte das Trier'sche Gsgb. von 1786 und das Ströbele-Braun'sche Gsgb. von 1837 Nr. 85 nennt kurzweg M. Haydn als Verfasser; ebenso Stein in seinem Gsgb. für Köln (Orgelstimme 1853 S. 66). Im Salzburger Gsgb. von 1812 kommt die Melodie ebenfalls. Auf dem Titelblatt dieser (dritten) Auflage steht aber: „mit, von Herrn Mich. Haydn

verbesserter Musik." In Betreff der Harmonisirung dieses Liedes steht die Oppelner Lesart hinter der des Rottenburger Gsgb.'s zurück. Nr. 64c („Hier ist Jesus") theilt eine Volksmelodie „aus dem Hirschberger Thale" mit, die in ihrer rythmischen Gestalt ganz den Eindruck des protestantischen: „Seelenbräutigam" von Ad. Dresc macht, welchem Palmer (Hymnologie S. 293) mit vollem Recht das Unwürdige, Leierhafte vorwirft. Nr. 70 wurde „aus Brosig's Gsgb." genommen. Die erste Zeile ist ganz die phrygische Melodie von M. Agrikola 1538. vgl. Winterfeld l. c. II. M.B. 14. u. III. p. XI. Das altkatholische schöne Lied: „Es ist ein Ros entsprungen", welches im neuen Rottenburger Gsgb. in der etwas verunstalteten St. Galler Lesart von 1794 und moderner Harmonisirung unter Nr. 34 steht, finden wir hier unter Nr. 74b mit dem bekannten Tonsatz von Prätorius. Als Quelle ist das Mainzer G.B. v. 1605 genannt. Wakernagel (das deutsche Kirchenlied, Leipzig 1867 Bd. 2. Nr. 1153) entnahm dieses Lied dem „Speier'schen G.B. von 1600." Hoffmann und Meister (l. c. p. 232) finden es auffallend, daß das Lied in keinem Gesangbuch des 16. Jahrhunderts vorkommt, allein Wakernagel (l. c.) weist darauf hin, daß das Lied, welches (im Mainzer Cantual von 1605 „das alt Catholisch Trierisch Christliedlein" genannt) im Bisthum Trier sehr wahrscheinlich schon das ganze 16. Jahrhundert hindurch einheimisch und früher auch im Speierischen und Mainzischen verbreitet war, nur darum im 16. Jahrhundert nicht weiter in Deutschland bekannt wurde, weil in diesen drei überrheinischen Diözesen vor dem Jahr 1600 keine gedruckten Gesangbücher existirten, sondern die Weisen handschriftlich oder mündlich tradirt werden mußten. Nr. 81 enthält das Lied „Ach sieh ihn dulden."

Die Melodie ist aus „Hoffmanns Gsgb." und durchaus verschieden von der im Rottbrgr G.B. zu diesem Text gegebenen. Der Text wurde von dem protestantischen Superintendenten Hermes in Quedlinburg 1779 gedichtet (vgl. Döring l. c. p. 315) gieng schon im Jahre 1784 in das Gsgb. der herzogl. württb. katholischen Hofcapelle über (S. 112) und blieb, weil vom Volk so gerne gesungen, seit jener Zeit in dem Gsgb. unserer Diözese. Wir finden es im Tübinger Gsgb. (von Pf. Werkmeister) von 1807, 1808 und 1820; im Stuttgarter katholischen Choralbuch von Sutor 1. Heft S. 59; im Ströbele-Braun'schen von 1837 und im neuen Gsgb. von 1865, welches das Tübinger Gsgb. von 1808 als Quelle citirt. Von andern uns bekannten kath. Gesangbüchern haben dieses Lied: 1) das kath. Gsgb. von Constanz 1817 (Heft 4. S. 48), 2) das kath. Gsgb. von Deutschmann (Breslau 1829), 3) das Gsgb. von Einsiedeln, Werner 1835. 4) das Gsgb. von Hartig, Limburg 1838. 5) das kath. Gsgb. von Ermland v. 1864. 6) das kath. Gsgb. von St. Gallen 1863. 7) das kath. Gsgb. von Luxemburg 1867. Die Melodie des Rottenburger Gsgb's ist von Pfr. Werkmeister, wie uns versichert wird, um das Jahr 1805 componirt worden. Das Gsgb. der herzogl. württb. kathol. Hofcapelle hat in der Ausgabe v. 1784 eine andere Melodie. Die Werkmeister'sche Weise hat nur noch das neue St. Galler Gsgb. Nr. 83 („O Traurigkeit") soll dem „Münchner Gsgb. von 1628" entlehnt sein; allein von einem Münchner Gsgb. aus diesem Jahr wissen wir nichts. Liegt hier vielleicht eine Verwechslung mit dem „Mainzer Gsgb. v. 1628" vor, von dem Meister (l. c. S. 321) sagt, daß es die Singweise mit sammt dem Text unserer Nummer enthalte? Der Text steht ohne Melodie (weil dem Volke bekannt?)

schon in Beuttner's Gsgb. von 1602 (ebd.). Nr. 85ª (O Haupt voll Blut und Wunden) ist richtig dem Augsburger J. L. Haßler zugeschrieben, aber ohne Angabe des bekannten Jahres erstmaliger Publikation dieses Liedes. In Haßler's „Lustgarten deutscher Gesänge ꝛc. 1601" findet man die Melodie zu dem fünfstimmigen weltlichen Liede: „Mein Gmüth ist mir verwirret" (Becker, Hausmusik. Leipzig, 1840. S. 68) und schon Herm. Schein nahm die Melodie in vierstimmigem Arrangement seiner Zeit in sein Cantional augsburgischer Confession von 1627 auf mit dem Text: „Herzlich thut mich verlangen" von Christ. Knoll 1599. Nach Faißt (Fünfundzwanzig Choralmelod. Stuttgart 1850. S. 19) ist sie mit diesem Knoll'schen Text schon in der „Görlitzer Sammlung 1613" gedruckt. Sofort wurde die Melodie theils mit dem Knoll'schen, theils mit den Gerhard'schen Texten: „Befiehl du deine Wege" und „O Haupt voll Blut und Wunden" in zahlreiche protestantische Gesangbücher aufgenommen und erhielt sich in ihnen bis heute. Für den Gebrauch der katholischen Kirche findet sich das Lied in Spee's Trutznachtigall von 1649 mit etwas veränderter Melodie (vgl. die Hüppe-Junkmann'sche Ausgabe Münster 1841. Anh. 10), und im Würzburger Gsgb. vom gleichen Jahr; letzteres wird im Rottenburger Gsgb. (Nr. 83) als Quelle citirt. Im Würzburger Gsgb. von 1671 finden wir das Lied nicht mehr, dagegen in Corners geistl. Nachtigall von 1676 (Cant. spirit. I. p. 152). Von neueren kath. Gesangbüchern, welche die Melodie mit dem St. Bernhard'schen Texte (in mehr oder weniger freier Ueberarbeitung) enthalten, liegen vor uns: Deutsche und lat. Kirchengesänge (von Ahlemayer) Paderborn 1849; Kölner Gsgb. von 1853; Augsburger Gsgb. von 1860, und Ermlander

Gsgb. von 1864. Ueber andere Texte kommt die Melodie bei Könen (Lieder ꝛc. Freiburg 1859. Nr. 42). Bone (Cantate 4. Aufl. Nr. 156) Knievel, Choralbuch (Paderborn 1840). Den Text finden wir auch im neuen Mainzer Gsgb. von 1865. p. 404. Nr. 85b „Da Jesus an dem Kreuzesstamm" kommt allerdings in „Leisetritt's Gsgb. von 1567" vor, allein nach Meister (l. c. S. 289) gehört diese Weise „mindestens dem 15. Jahrhundert" an. Uebrigens steht die Durchgangsnote (Achtel) c, welche das Oppelner und Rottenburger Gesangbuch haben, nicht in dem Leisetritt'schen Gsgb. von 1567 (Fol. XCIb). Meister hat das Leisetritt'sche Original getreu abgedruckt. Ob das Lied aus dem alten Volksgesang „Es wohnet Lieb bei Lieb" entstanden ist, wie Becker (a. a. O. p. 68) angibt, konnten wir nicht untersuchen. Die Melodie von Nr. 123 („Freu dich du Himmelskönigin") hängt offenbar mit der in unserem neuen Diözesangesangbuch unter Nr. 205 zu gleichem Text gegebenen zusammen, und ist hier im Oppelner G.B. unter Berufung auf das „Cölner G.B. von 1625" in weniger guter Variante gegeben. Die Melodie ist jedoch älter. Man findet sie in den Gesangbüchern von „Costanz 1600, Andernach 1608, Costanz 1613, 1619, 1621" u. s. f. vgl. Hommel, Geistliche Volkslieder, Leipzig 1864. p. 90 u. 290. Mit dieser ältesten Fassung stimmt die Melodie im Rottenburger G.B. im Ganzen gut überein. Nr. 125b enthält das Lied: „Alle Tage sing" mit der Melodie, welche auch unser Rottenburger Gsgb. für diesen Text hat. Wir wollen hier gleich einen vielverbreiteten Irrthum corrigiren. Man hält gewöhnlich den hl. Casimir für den Verfasser dieses Gedichtes, allein da der lateinische Text »Omni die dic Mariae« hundert Jahre älter ist, als Casimir, so kann dieser nicht

der Verfasser sein. Der hl. Casimir († 1483) hatte einen Theil dieses großen Gedichtes zu seiner täglichen Andacht ausgewählt, der ihm in einer Abschrift ins Grab mitgegeben wurde, wornach der Abdruck in den Bollandisten gemacht wurde, die jedoch auch nicht bewiesen haben, daß Casimir der Verfasser sei. vgl. Mone, lat. Hymnen II. p. 260. Eine deutsche Uebersetzung des Liedes fand Kehrein (Kath. Kirchenlieder, Würzb. 1860. II. S. 44 ff.) schon in einem Cölner Gsgb. von 1619. In neueren Gesangbüchern kommt der Text mit verschiedenster Strophenauswahl häufig vor. Vgl. Knievel l. c. Nr. 202; Hartig l. c. Nr. 77; Mainz'sches Gsgb. von 1865. S. 577; St. Galler Gsgb. von 1863. S. 227; Münster'sches Gsgb. von 1860. S. 158; Würzburger Gsgb. von 1859. S. 160; Ermlander Gsgb. von 1864. Nr. 266; Bamberger Gsgb. von 1865. S. 701; Luxemburger Gsgb. von 1867. S. 199. Das neue Rottenburger Gsgb. nahm seinen Text aus Bone's Cantate Nr. 365. Die Melodie ist vom Rottenburger G.B. aus dem Ströbele-Braun'schen G.B. von 1837 genommen, wo sie einem Vesperhymnus angehörte; dieselbe Melodie gieng auch ins neue Luxemburger Gsgb. über, das überhaupt unserem Rottenburger Gesangbuch nicht abhold war, und findet sich nunmehr auch im vorliegenden von Oppeln. Von zwei älteren Melodieen bringt die eine Knievel (l. c.), Ahlemayer (l. c.), das Münster'sche G.B. v. 1866. S. 158 A. und Bone (l. c.), die andere wieder das Münster'sche G.B. (l. c. b) und das neue St. Galler G.B. Letztere steht offenbar in nächster Verwandtschaftsbeziehung zu der von Hartig (l. c. Nr. 77) mitgetheilten, über welcher geschrieben ist: »Petr. Massenus«. Ein Petrus Massenus war Kapellmeister Kaiser Karl's V.

in Brüſſel (um 1550), vgl. Gerber, Neues hiſt.-biogr. Lexicon 1812.

Von großem Intereſſe war dem Referenten Nr. 130c „Die du im letzten Streite“ mit dem Beiſatz: „Melodie von Iſaak, Kapellmeiſter 1490“. Dieſe Melodie iſt nämlich nichts anderes, als eine kleine Umarbeitung des weltbekannten Handwerksburſchenliedes „Inſpruk ich muß dich laſſen“, das Heinrich Iſaak, „der größte deutſche Tonſetzer vor Senfl“ componirte und in dem „Außzug guter alter und newer Teutſcher Liedlein Nürnberg 1539“ abdrucken ließ. (Vgl. Becker „Lieder und Weiſen vergangener Jahrh. Leipzig 1853. p. X. u. 9). Im Jahre 1627 erſcheint das Lied ſchon in Herm. Schein's Cantional mit dem geiſtlichen Text „O Welt ich muß dich laſſen“. Vgl. Becker, Hausmuſik S. 72 ff., wo eine Zuſammenſtellung des Originals und der Schein'ſchen Bearbeitung mitgetheilt iſt. Nach Faißt (a. a. O. S. 19) erſcheint übrigens dieſer geiſtliche von Dr. Heſſe (Heß), luth. Prediger in Breslau geſt. 1547, gedichtete Text (vgl. Knapp, Evangel. Liederſchatz. Stuttg. 1865. S. 1332) mit der Iſaak'ſchen Melodie ſchon bei Geſius 1605. Er wurde ehemals bei Hinrichtungen von Miſſethätern geſungen. In Betreff der obigen biographiſchen Notizen aber wollen wir nicht unterlaſſen, auf die neueſten Reſultate der Ambros'ſchen Forſchung hinzuweiſen. Weder Geburts- noch Todesjahr von Iſaak iſt ermittelt. In Florenz lebte er um das Jahr 1475—1480, und unter Kapellmeiſter darf man jedenfalls nicht Hofcapellmeiſter Kaiſer Maximilian's verſtehen, denn hier fände eine Verwechslung ſtatt, wie Ambros, Geſch. III. S. 380 ff. zeigt. Nr. 139 „Ich glaub an Gott“ nahm der Hr. Verf. aus dem Mainzer Miſſionsbüchlein von 1730. Das gleiche Lied treffen wir

im Rottenburger Gsgb. unter Nr. 141 mit der Angabe: „Mainzer Missionsbüchlein 1755" und die nämliche Angabe macht das Kölner Gsgb. von 1853 (Nr. 202), das Lük'sche Gsgb. für Trier von 1855 (S. 306) und das Augsburger Gsgb. von 1859 (Nr. 135). Nur bei Töpler (alte Choral-Melodieen, Soest 1836. Nr. 84) finden wir ein Mainzer-Missionsbüchlein von 1730 verzeichnet. Dagegen hat Hartig (a. a. O. Mel. 52) unser Lied aus einem „Mainzer Missionsbuch 1670" genommen. Ist hier Alles in Ordnung (Meister bezieht sich in seinem Katalog der katholischen Gesangbücher (l. c.) bei Aufführung dieses Mainzer Missionsbuchs von 1670 eben auch nur auf diese Stelle bei Hartig; Hommel l. c. nennt es gar nicht) und namentlich auch die Jahrzahl 1730 unbeanstandet, so wäre das Lied um mehr als ein halbes Jahrhundert zurückzusetzen. Bei Nr. 140° („Alles meinem Gott") verweist das Oppelner Gsgb. auf „Töplers Gsgb.", dieses sagt aber, wenigstens vom Jahre 1836 auch wiederum blos: „bekannte alte Melodie". Unser Rottenburger Gsgb. schöpfte diese Melodie (Nr. 2) aus dem Straßburger Gsgb. von 1789. Eben daher hat sie auch das Trier'sche (Lük'sche) Gsgb. von 1855 und das neue Augsburger Gsgb. (vgl. Nr. 146). Nr. 152 bringt zu dem Text „Hier liegt vor deiner Majestät" jene Melodie, welche unser Rottenburger Gsgb. zu: „Herr auf dein Wort" gibt. Das nämliche Verfahren finden wir im neuen Ermlander Gsgb. (Nr. 34), im Münster'schen Gsgb. von 1866 (S. 116) und im Luxemburger Gsgb. von 1867 (S. 288). Alle diese drei Gesangbücher haben zu „Hier liegt" die Melodie unseres „Herr auf dein Wort". Als Componisten dieser Melodie aber nennt das Oppelner Gsgb. M. Haydn, ebenso das Augs-

burger (Nr. 17). Nach (Ströbele-)Braun dagegen (Orgelstimme, Gmünd, 1837) ist die Melodie von Wanhall. Johannes Wannhall (oder Van Hall; auch Vanhall) stammt aus einer holländischen Emigrantenfamilie und wurde in Böhmen 1739 geboren. Seine zahlreichen weltlichen und geistlichen Compositionen (um 1770) fielen seit Jahren der Vergessenheit anheim. Er starb 1813. Ueber den Text „Hier liegt" gibt Harthausen (Geistl. Volkslieder, Paderborn 1850. S. 40) eine interessante Notiz. „Dieses Lied, sagt er, ist vermuthlich von Gellert. Die Kaiserin Maria Theresia schrieb überall bei den verschiedenen kaiserlichen Gesandtschaftskapellen die Lieder vor, welche darin während der Messe ꝛc. gesungen werden sollten, und da wählte sie dann mehrere Lieder von Gellert aus, und führte sie ein. Noch jetzt wird dies Lied in den Gesandtschaftskapellen in Hannover, Kassel ꝛc. zum Introitus der Messe gesungen. Von da aber fand es auch den Weg ins Volk. Man hört es oft." Mit der Melodie des neuen Rottenburger Gsgb.'s kommt unser Lied im Speirer G.B. von 1783; Trierer G.B. von 1786 (vgl. Lük's G.B. S. 359); Tübinger G.B. 1807; Salzburger G.B. 1812; Konstanzer G.B. 1814; Ströbele-Braun'sches G.B. 1837; Knievel, Choralbuch. Paderborn, 1840. S. 261; Kölner G.B. 1853; Trier'sches G.B. v. 1855; Augsburger G.B. 1860. Mit anderer, zur Melodie unseres „Herr auf dein Wort" in unmittelbarster Beziehung stehender Weise bringen unser Lied: Ermlander G.B. 1864; Luxemburger G.B. 1867; Münster'sches G.B. 1866. S. 116. B. Mit einer dritten Melodie treffen wir das Lied bei Ahlemayer (l. c. S. 118); mit einer vierten im G.B. von Münster (l. c. A.); mit einer fünften und sechsten bei Knievel N. 110 u. 264; mit einer siebenten im Limburger G.B.

(von Hartig) 1838. Nr. 175 „O Golgatha" Mel. von Neumark gest. 1681 (als Bibliothekar in Weimar).

Es ist die allbekannte Melodie zu dem Trostlied „Wer nur den lieben Gott läßt walten", welches in G. Neumark's „fortgepflanztem Lustwald, Jena 1657" erstmals veröffentlicht wurde und noch in der protestantischen Kirche großer Popularität sich erfreut. G. Neumark dichtete und componirte das Lied wie es heißt zum Dank dafür, daß ihn Gott in die Lage setzte, seine verpfändete Viola wieder einzulösen. Vgl. Winterfeld II. S. 292.

Mit diesen wenigen Notizen wollen wir uns begnügen. Möge das Buch seine Früchte tragen. Zeller.

6.

Die Weihbischöfe von Paderborn nebst Nachrichten über andere stellvertretende Bischöfe und einem Verzeichniß der bischöfl. Generalvikarien und Officiale derselben Diöcese. Von Dr. **Julius Evelt**, Professor an der philosophisch-theologischen Lehranstalt zu Paderborn. Paderborn 1869. Schöningh. 8. VIII und 197 S.S. Preis 18 Sgr.

Vorgenannte Schrift hat zunächst nur besonderes lokales Interesse. Was der Verfasser mit der Bearbeitung und Herausgabe derselben bezweckt, ist ein doppeltes. Es soll durch sie einerseits eine seit Jahren gelassene Lücke, die darin bestand, daß von den Bisthümern der kölnischen Kirchenprovinz bisher allein noch Paderborn eine Monographie über seine Weihbischöfe nicht besaß, ausgefüllt, sodann aber zweitens und insbesondere das reiche

Leben, Wirken und Kämpfen um genannte, wie zum Theil auch um andere Diöceſen nicht wenig verdienter Männer (vgl. u. a. b. §. 17—19 u. 20—21) aus dem Dunkel an's Licht gebracht und den letztern ſelbſt ihre Anerkennung und Beachtung bei der Nachwelt zu Theil werden. — Dieſe ſeine Aufgabe iſt im Großen und Ganzen denn auch rühmlichſt vom Verfaſſer gelöst worden. Es macht zwar, die Schrift rein für ſich angeſehen, da und dort ſich dem Leſer der Wunſch geltend nach einer größeren Vollſtändigkeit, wie auch nach größerer Gleichmäßigkeit in der Darſtellung. Indeß unterliegt die Herausgabe ſolcher und ähnlicher Werke immer ihren beſonderen Schwierigkeiten, und auch bei dieſer Schrift erkennt man es alsbald, daß die Quellen dem Verf. nicht ſprudelten; ergiebige Quellen, wie z. B. regelmäßig fortgeführte Ordinations- und Firmungsregiſter ꝛc. ꝛc. ſtanden ihm wenige und immer nur ausnahmsweis zu Gebote. Um ſo höher muß die Mühe geſchätzt werden, mit der er ſeit Jahren theils aus gedruckten Werken, theils aus Handſchriften, theils durch privates Sichwenden an Freunde alles zuſammengetragen, um zu der Verfaſſung des Buches überhaupt ſich in Stand zu ſetzen.

Die Schrift zerfällt nach ihrer äußeren Anlage in 4 chronologiſch geordnete Abſchnitte, von denen der erſte von Anfang des 13. Jahrhunderts bis in das Jahr 1361 reicht, der zweite die Weihbiſchöfe von 1361—1618, der dritte die bis 1821 und der vierte die Weihbiſchöfe von 1821 bis auf die Gegenwart in ſich faßt. Die Einleitung (S. 1—14) gibt eine klare und leſenswerthe hiſtoriſche Entwicklung des Inſtituts der Weihbiſchöfe im Allgemeinen und behandelt ſofort im Beſonderen den Gang der Entwicklung im Hochſtift Paderborn.

Wir wollen die allgemeinen und wesentlichen Gesichtspunkte hier kurz hervorheben.

Von Anfang an galt es als eine in der ganzen Verfassung der Kirche begründete Regel, daß jeder einzelnen Diöceſe nur Ein Bischof vorstehen dürfe und könne. Damit war jedoch keineswegs ausgeschlossen, vielmehr mitinbegriffen, daß der Ordinarius in einzelnen Fällen, wenn er etwa durch Krankheit, oder in anderer Weise wie immer verhindert war, die bischöflichen Funktionen in eigener Person vorzunehmen, zu diesem Behuf an einen anderen Bischof sich wenden und diesen substituiren konnte. War indeß die Verhinderung andauernd oder häufig wiederkehrend, so sahen sich die Bischöfe frühe schon gern um einen ständigen Vertreter um, der bis auf Weiteres an ihrer Statt entweder ihr ganzes und volles Amt (pontificalia et spiritualia) — als Coadjutor — verwaltete, oder aber, je nachdem die Verhältnisse lagen, nur die den Bischöfen vorbehaltenen Akte der Weihegewalt (die pontificalia allein) statt ihrer verrichtete. Hiezu konnte auch ein einfacher Presbyter besonders geweiht werden. Vergleichen wir nun mit den letzteren die späteren und unsere jetzigen Weihbischöfe, so haben sie wesentlich das mit denselben gemeinsam, daß sie gleich ihnen Gehülfen, Vertreter der Ordinarien sind in Bezug auf die pontificalia, dagegen unterscheiden sich alle auch wesentlich von ihnen durch ein Moment, das im Laufe der Zeit noch hinzukam, dadurch, daß sie nun immer *de jure* selbst Inhaber eines eigenen, nur für jetzt in den Händen der Ungläubigen sich befindenden Bisthums und daneben nur faktisch episcopi auxiliares eines andern Ordinarius sind. So ist es der Fall seit dem 8. und 9. Jahrhundert, in welcher Zeit wir diese kirchliche Doppelstellung häufig in Spanien

treffen, wo die aus den südlichen Distrikten der pyrenäischen Halbinsel mit ihrer Heerde durch die Muhamedaner verdrängten und vertriebenen Bischöfe sofort nach dem Norden zogen. Dort erhielten sie bei ihren Kollegen die erbetene Zufluchtstätte, den nöthigen Unterhalt und übernahmen dafür die Vertretung derselben in Ertheilung der Weihen und bei andern Pontifikalhandlungen, ohne je einmal aufzuhören, selbst Ordinarii eines anderen Bisthums zu sein. In der Hoffnung, daß die entrissenen Bisthümer bald wieder von den Christen erobert werden, wurde nach dem Tode solcher vertriebener Bischöfe je selbst ein Nachfolger neugewählt und auf den Titel der Kirche in partibus infidelium consekrirt. Daher auch die andere Benennung, welche die Weihbischöfe führen, die Benennung »episcopi titulares« Titularbischöfe.

Aehnlich, wir wollen dieß weiter nicht ausführen, wie in Spanien, gieng es später auch in andern Ländern des Occidents (Ostseeprovinzen) und besonders im Orient, wo die Türken eine Anzahl von Bischöfen aus ihren Cathedralen und Sprengeln vertrieben, die nach dem Abendland flüchteten und hier in bezeichneter Weise in verschiedenen Diöcesen als Weihbischöfe lebten und wirkten. So gerade sind die Weihbischöfe von Paderborn (Evelt führt ihrer, Weihbischöfe im eigentlichen und engeren Sinn im Unterschied von andern, die nur vorübergehende Aushilfe leisteten, 20 auf) solche für die in den Ostseeprovinzen, in Thessalien, im Orient gelegenen Sprengel geweihte, rechtmäßige Bischöfe.

Wir wollen einen besonders hervorheben, nicht weil er an sich oder im Verhältniß zu den andern in dem genannten Buche aufgeführten etwa der merkwürdigste oder derjenige ist, der am meisten sich um die Paderbornische

Diöceſe verdient gemacht, ſondern weil er als Süddeutſcher für uns ein beſonderes Intereſſe bietet, und zugleich auch, um dem Leſer einen Einblick über die Art und Weiſe der Behandlung der einzelnen Weihbiſchöfe in vorliegender Schrift zu ermöglichen. Joſeph Franz, Graf von Gondola (vgl. §. 27) aus dem Orden des hl. Benediktus gehörte vermöge ſeiner Ordensprofeß dem berühmten Kloſter Ettal in der Diöceſe Freiſing als Mitglied an — jener durch ihre urſprüngliche Einrichtung und ihre herrliche Kirche merkwürdigen Stiftung des Kaiſers Ludwig von Baiern (v. J. 1330 zur Erfüllung eines in Italien gemachten Gelübdes). Der verheerende Brand, welcher dieſes Kloſter im Jahre 1744 betroffen hatte, wurde die Veranlaſſung, daß er an den Rhein und nach Weſtfalen herüberkam zunächſt in der Abſicht, für den Neubau des Kloſters in dieſen Gegenden zu kollektiren, was ihm auch bereitwillig geſtattet wurde. Von da an bis zum Jahr 1751 verlaſſen uns über ihn und über den Ort ſeines Aufenthalts die näheren Nachrichten. Im Jahr 1751 aber bemerkt P. Dreyer, damaliger Rektor des Jeſuitenkollegiums zu Paderborn, in ſeinem Diarium unter dem 29. Juli, er ſei brieflich benachrichtigt, daß der Graf Gondola aus dem Orden des heil. Benedikt zum Weihbiſchof ernannt worden und im Diarium des Rektor Dirckes findet ſich weiter die nackte Bemerkung, daß Gondola am Feſte des heil. Ignatius (31. Juli) in der Jeſuitenkirche zu Paderborn pontificirte. Das Jahr iſt von dem letztern nicht angegeben. Aber ſoviel erkennen wir aus einer Vergleichung der Daten, nämlich des von P. Dreyer mit einer weiter unten von Evelt gemachten Bemerkung, wonach Gondola im Herbſt 1752 ſchon die heil. Firmung ſpendete, daß er entweder in der zweiten

Hälfte des Jahrs 1751 oder in der ersten von 1752 zum Weihbischof von Paderborn konsekrirt wurde.

Unter den Pontifikalfunktionen, welche er während seiner Amtsthätigkeit in der Paderbornischen Diöcese vollzog, werden (von S. 162—166) neben anderen besonders 2 Bischofsweihen, die wiederholte Ertheilung der Priesterweihe nicht nur an viele Säkular- und Regularkleriker der Diöcese Paderborn, sondern auch an Auswärtige, insbesondere aus der Diöcese Münster, die Ausspendung der heil. Firmung, auch die Weihe von einigen Kirchen ꝛc. ꝛc. erwähnt. Von den Franzosen mit vielen andern verjagt, lebte Gondola in den letzten Zeiten des 7jährigen Krieges meistens am kurfürstlichen Hofe zu Bonn, und als der neue Fürstbischof Wilhelm Anton in eigener Person die Pontificalia verrichtete, schied Gondola nach dessen Regierungsantritt aus der Stellung eines Suffraganeus ganz aus und lebte fortan gewöhnlich in Wien. Er verschied am 5. März 1774. Die litterae annuae missionis Hamburgensis thun seiner Verdienste Erwähnung in den rühmlichen Worten: »Suffecerat divina providentia Septentrioni episcopum, qualem nostra haec tempora postulabant .... Morte nobis quidem inexspectata ereptus est quinta Martii, immortalis vero nostris in annalibus erit.« (S. 166). In dieser genauen und gründlichen Weise ist das Leben und Wirken je auch der übrigen Weihbischöfe im Einzelnen durchgeführt. Das Buch enthält viele schöne und für Lokalkundige jedenfalls vielfach sehr interessante Notizen. Wir begleiten es deßhalb auf seinem Weg in die Oeffentlichkeit mit unseren herzlichsten Glückwünschen. Möge der fleißigen und sorgfältigen Schrift eine zahlreiche, verdiente Beachtung zu Theil werden!

W. Ziesel.

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Zukrigl, D. v. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Einundfünfzigſter Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1869.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Das Gelübde Jephtha's. Richt. 11, 30—40.

Von Gerh. Schönen, Kaplan in Cuskirchen, Erzdiöc. Köln.

Bei der Erklärung dieses schwierigen Falles der alttestamentlichen Moral müssen wir unserm Vorhaben entsprechend von der traditionellen Behandlungsweise abweichen. Vor Allem kommt es uns darauf an, zu erforschen, ob die geschichtlich berichtete Handlung Jephtha's jener Cultact gewesen, welchen wir mit dem Namen Gelübde belegen. Während sämmtliche Interpreten unserer Stelle sich meistens ja ausschließlich mit der Deutung der Worte וַיַּעַשׂ לָהּ אֶת־נִדְרוֹ אֲשֶׁר נָדָר „er that ihr, wie er gelobt hatte" (V. 39) beschäftigen, fragen wir, ob die vorangehenden Verse וַיִּדַּר יִפְתָּח נֶדֶר לַיהוָה אִם־נָתוֹן תִּתֵּן etc. וְהָיָה לַיהוָה וְהַעֲלִיתִיהוּ עוֹלָה „und er (Jephtha) gelobte ein Gelübde dem Herrn: wenn du gibst ꝛc. so will ich ... zum Brandopfer dem Herrn opfern" (V. 30 u. 31) ein formell und materiell gültiges Gelübde enthalten. Die Frage Jener nach dem

Ausführungsmodus der übernommenen Verpflichtung gewinnt für uns erst dann und auch da immerhin nur secundäre Bedeutung, wenn es sich um Anhaltspunkte zur Ermittelung des ursprünglichen Gelübdeobjects handelt. Voraus schicken wir noch die eigentlich selbstverständliche Bemerkung, daß eine möglichst genaue Darlegung des Gelübdeprocesses bei unsern Auslassungen Hauptsache bleiben soll, und daß wir nicht, wie Einzelne (Allioli in den Anmerkungen zu dieser Stelle) mit der Interpretation der Stelle von vornherein eine Anklage oder Vertheidigung und Rechtfertigung der Handlungsweise Jephtha's übernommen zu haben vermeinen. Käme es auf das Eine oder Andere an, so würde die Erklärung bald den gewiesenen Weg gehen, auch vielleicht, da sie überhaupt nur in Form einer mehr oder minder wahrscheinlichen Hypothese erfolgen und Niemand zweifellose Gewißheit für seine Ansicht beanspruchen kann, in jedem der beiden Fälle einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit gewinnen.

Die Zusammenstellung und Vergleichung unserer Textesworte mit sämmtlichen andern Stellen des A. T., in denen das hebräische נֶדֶר — die LXX geben das Wort fast ausnahmslos mit εὐχή wieder — vorkommt, läßt nicht daran zweifeln, daß dasselbe im A. T. die gewöhnliche Bezeichnung jenes speciellen gottesdienstlichen Actes ist, den wir Gelübde nennen. Bei Jephtha die Befähigung zur Leistung der erwähnten Culthandlung nachweisen wollen, hieße den Beweis für das Vorhandensein der gemeinmenschlichen Qualitäten antreten. Ebenso selbstverständlich und unangefochten erscheint Jephtha's Berechtigung zur Ablegung eines Gelübdes, da dasselbe nicht ein Privilegium eines besondern Standes, noch auch, wie der ihm vielverwandte Eid, ein nur äußerst

ſelten anzuwendendes Auskunftsmittel in beſondern Noth-ſtänden iſt. Ueber dieſe erforderlichen Vorausſetzungen hinaus finden wir die Frage, ob die weſentlichſten Gelübdebedingungen erbracht, ſchon nicht ſo leicht beantwortbar. Die nothwendige Beziehung auf Gott, welche das Gelübde vom gewöhnlichen Verſprechen unterſcheidet, wird den klaren Texteswortен gegenüber Niemand in Abrede ſtellen wollen. Ferner darf, wie verſchieden auch die Anſichten über Jephtha's Gelübdematerie ſein mögen, das als unbeſtritten gelten, daß er aus religiöſem Dankgefühl beabſichtigte, Jehova durch Darbringung einer guten, durch keinen Pflichttitel ſchon geſchuldeten Handlung zu ehren. Wäre dieſe reine Abſicht nicht vorhanden geweſen, oder hätte das gewählte Mittel zum Zweck bewußter Maßen nicht den nothwendigen Character des bonum melius beſeſſen, ſo mußte der bibliſche Schriftſteller Jephtha's Handlung ſtatt des Namens Gelübde den einer ſtraffälligen Verſpottung oder gar Drohung gegen Gott beilegen. Die Frage, ob der Krieg, für deſſen glücklichen Ausgang Jephtha die Mitwirkung Jehova's durch das Gelübde erflehen will, ein gerechter geweſen, würde ſelbſt dann für die Beurtheilung des ſittlichen Characters des Gelübdes bedeutungslos bleiben, wenn wir, was keineswegs der Fall iſt, dieſelbe verneinen müßten. Denn Jehova wird durch die Bitte um einen guten Verlauf einer an ſich ſchlechten Handlung keineswegs als Cooperator des verwerflichen Actes angeſehen und hingeſtellt. Während nach dieſen bisher in Betracht gezogenen Seiten, die ich die äußeren nennen möchte, Jephtha's Gelübde — nur von dem Acte des Gelobens ſprechen wir und werden erſt unten auf die Gelübdeausführung kommen — als tadellos erſcheint, bleibt noch immer die Möglichkeit, daß einer jener Acte, welche dem Verſprechen vorangehen und im Innern

des Gelübdesubjectes verlaufen, entweder gar nicht oder nur mangelhaft erbracht worden. Nach Anhaltspuncten, ob diese Möglichkeit bei Jephtha Wirklichkeit geworden, sehen wir uns beim biblischen Schriftsteller vergebens um. Eine solche Annahme müssen alle Jene gemacht haben, welche das Versprechen „verwegen", „unbesonnen", „unüberlegt" nennen [1]). Da diese Prädicate nur dann Bedeutung und Berechtigung haben, wenn die beim Entstehungsprocesse des Gelübdes so wichtige und nothwendige deliberatio gemangelt. Der Versuch einer Begründung dieser Annahme dürfte auf manche Schwierigkeiten stoßen, ja ein befriedigender Nachweis jenes Defectes geradezu unmöglich sein und als Resultat der angestellten Untersuchung würde sich wahrscheinlich ergeben, daß nur die Rücksichtnahme auf die vorausgesetzte Ausführungsart jene Schriftsteller zu einem so ungünstigen Urtheile verleitet. Wäre selbst die Ansicht derselben bezüglich der Weise, wie das Versprochene geleistet worden, die richtige — so dürfte wohl die Erfüllung des gegebenen Wortes, das Versprechen selbst aber auch jetzt erst dann getadelt werden, wenn feststände, daß jene gesetzeswidrige Erfüllungsart von vornherein der Gegenstand des Versprechens gewesen. Hätte der biblische Schriftsteller gar nicht oder nur mit unzweideutigen Worten der Gelübdeausführung Erwähnung gethan, Niemanden wäre es beigefallen, den erforderlichen Grad der deliberatio beim Gelübdeact zu vermissen. So sind, da die Unterstellung, daß eine unerlaubte Handlung von vornherein in die Grenzen des Gelübdeobjectes aufgenommen, nach dem Obigen unzulässig ist, die erwähnten Bezeichnungen unseres Gelübdes, wie wir eben schon andeuteten, der Aus-

1) So Allioli, Braun, Ewald, vrgl. Reinke, Beiträge zur Erklärung des A. T. Münster 1851. Bd. 1. S. 453 u. 457.

druck einer vielleicht unbewußten Verwechselung von Gelübde und Gelübdeausführung sowie jener Hypothese, daß das Gelübde durch einen wirklichen Opfertod erfüllt worden sei.

V. 29 besagt, daß, bevor Jephtha sich zum Geloben angeschickt, der Geist Gottes [1]), d. i. mit Weglassung der angewandten Metonymie, die Kraft, die Gnade des göttlichen Geistes über ihn gekommen sei. Wir haben diese Wirkung des Geistes Gottes nicht als einen von V. 29 an permanenten Einfluß auf Jephtha sondern mehr als einen vorher nie verspürten, plötzlichen, gewaltsam drängenden Impuls Gottes zu verstehen. Diese Beeinflussung, auf die der Schriftsteller nur leise als auf eine indirecte höhere Veranlassung der Handlungen Jephtha's und also auch des Gelübdes hinweist, sowie die glückliche Besiegung der Ammoniter (V. 33), welche als Bedingung der Rechtsverbindlichkeit des Gelübdes hingestellt worden (V. 30), betrachtet Tirinus [2]) als Indicien der göttlichen Approbation des Versprechens; ja daraus, daß Paulus (Hebr. 11, 32)

1) Der רוּחַ יְהוָה, auf den hier die Gesammtheit der Handlungen Jephtha's zurückgeführt erscheint, begegnet uns an vielen Stellen der heil. Schrift und speciell des Richterbuches (vgl. 3, 10; 6, 34; 14. 6.) Als das eigenthümliche Wesen desselben ergibt sich aus der Zusammenstellung der Stellen, daß er als das Princip des Lichtes und Lebens in der idealen und realen Welt aufgefaßt wird. Dieser רוּחַ ist das Innerste in Gott, insofern er außer Gott heraustritt und sich Andern mittheilt. Alle göttlichen Wirkungen werden auf ihn zurückgeführt; die Schöpfung beginnt damit, daß der רוּחַ אֱלֹהִים über dem Wasser schwebt; der רוּחַ יְהוָה ist es, der die Propheten erleuchtet, und derselbe ist es auch, der den Todten neues Leben gibt. Vgl. Bähr, Symbolik des Mosaischen Cultus I, 459 ff.; II, 172 ff., wo ausführlich über den רוּחַ und die Symbole desselben gehandelt wird.

2) Commentar. in V. et N. Testam. Antwerp. 1719. T. I. pag. 208.

Jephtha lobend erwähn, ſchließt der gelehrte Jeſuit (a. a. O.) auf das göttliche Wohlgefallen an der Erfüllung des Gelübdes. Es iſt nicht zu läugnen, daß die Erwähnung des spiritus domini, in deſſen Kraft Jephtha handelnd vorgeführt wird, ein gutes Vorurtheil für das berühmte Gelübde zu erwecken geeignet iſt; auch kann die vom bibliſchen Schriftſteller (V. 30 u. 32 vgl. V. 36) beliebte Zuſammenſtellung des Sieges und Gelübdes, wonach der erſtere als Folge des zweiten erſcheint, als Fingerzeig auf die göttliche Werthſchätzung des Verſprechens angezogen werden. Aber die Erwähnung Jephtha's im pauliniſchen Regiſter der altteſtamentlichen Glaubenshelden iſt noch keine Abſolution ſeiner etwa ſündhaften Gelübdeausführung, weil einmal keine ſeiner Thaten, alſo auch ſein Gelübde nicht ſpeciell als Grund dieſer lobenden Hervorhebung angeführt wird, andererſeits aber auch der Ruhm des Glaubenseiferers nur durch eine Sünde wider den Glauben verdunkelt wird. So wie ich alſo die Anſicht des heil. Hieronymus [1]), daß Jephtha wegen des Opfers ſeiner Tochter vom Apoſtel ruhmvoll erwähnt worden, als ganz unbegründet betrachte, ſo vermag ich hinwieder nicht zu entdecken, wie Reinke in jener lobenden Erwähnung ein Beweismittel ſeiner Theſe finden kann, daß kein Menſchenopfer ſtattgefunden [2]).

Wir kommen nunmehr zu unſerer zweiten hinſichtlich der Schwierigkeiten eigentlichen Hauptfrage. Wenn wir in Folge unſerer bisherigen Erörterungen die ſubjectiven Gelübdebedingungen als von Jephtha erbracht vorausſetzen müſſen, wird das Reſultat der weitern Unterſuchung, ob das Gelübde hinſichtlich ſeines Objectes den Anforderungen

1) Epist. 24 ad Julianum.

2) A. a. O. S. 492 u. 498.

der altteſtamentlichen Moral entſprechen, ein verſchiedenes ſein, je nach Beantwortung der Vorfrage, in welchem Sinne das וְהַעֲלִיתִיהוּ עוֹלָה »eum offeram holocaustum« von Jephtha verſtanden worden. Das vom hl. Hieronymus in der Vulgata nicht wiedergegebene וְהָיָה לַיהוָה ἔσται τῷ κυρίῳ (LXX) können wir, da der Sinn der Worte klar iſt, vorerſt außer Acht laſſen. Sind jene Worte, deren ſich Jephtha dem bibliſchen Texte gemäß bei Ablegung des Gelübdes bedient hat, geeignet, von ihnen auf die Gelübdematerie einen zuverläſſigen Schluß zu machen? Mir ſcheint nicht. Wohl würde das angehen, wenn die genannten Worte nur Einen Sinn hätten, wenn ſie etwa ausſchließlich da gebraucht würden, wo von einem blutigen Opfertode die Rede iſt.

Von dieſer Vorausſetzung muß wohl die Mehrzahl der patriſtiſchen Exegeten bei Erklärung unſerer Stelle ausgegangen ſein [1]). Der Gelobende hatte nach ihnen von vornherein die Abſicht, Alles, was der Zufall bei ſeiner Rückkehr ihm entgegenführen werde, mittels Brandopfers Jehova zu weihen, mochte nun ein opferfähiges oder -unfähiges Thier, ein Diener, Tochter oder wer immer kommen. Natürlich kann man, ganz abgeſehen von der ſpätern Ausführung, aus mehreren Gründen nicht umhin, ein ſolches Gelübde als unerlaubt und ſündhaft zu bezeichnen. Das Sündhafte deſſelben ſetzte ſich fort und kam nicht blos zum Abſchluſſe, ſondern wurde noch um eine neue Sünde vermehrt durch die ſtrenge Ausführung des unklug Verſprochenen und auch die widerſpruchsloſe Einwilligung der Tochter (V. 36) in das vom Vater Gewollte vermochte keineswegs die Handlung jenes Characters zu entkleiden. Unter den Neuern hat dieſe Anſicht ihre Vertreter

1) Vgl. bei Reinke a. a. O. S. 433 ff.

gefunden an Welte [1]), Allioli [2]), Winer [3]). Wie man ersieht, erzielt sie bei der Beurtheilung der gottesdienstlichen Handlung für die präſtirende Perſon ein höchſt ungünſtiges Reſultat. Eben dies dürfte, wofern nicht, bei dem ſchon hervorgehobenen Mangel an Gewißheit, ihr vor allen andern ein beſonders hoher Grad ſolider Wahrſcheinlichkeit als Fundament eignet, nach dem erſten und allgemeinſten Rechtsgrundſatz Veranlaſſung ſein, jeder andern ceteris paribus weniger ungünſtigen Erklärung den Vorrang einzuräumen.

Außer in der Annahme eines gänzlichen Mangels aller Ueberlegung dürfte dieſe Hypotheſe doch nur in dem Nachweiſe Halt finden, daß die Texteswort einzig und nothwendig von einem materiellen, blutigen Opfer verſtanden werden müßten. Sämmtliche andere Argumente, welche für dieſelbe vorgebracht werden können, von denen wir bald dieſes bald jenes ſchärfer betont und hervorgehoben finden [4]), beſitzen keine zwingende Beweiskraft, dienen ſogar der gegneriſchen Behauptung ebenſo gut, ja beſſer noch als Stützen. So der V. 35 erwähnte Schmerz Jephtha's, ſo auch die VV. 39 und 40 berichtete Gewohnheit der iſraelitiſchen Jungfrauen. Aber auch die zu Hülfe genommene Annahme iſt nachgewieſener Maßen eine willkürliche und unerlaubte. Gegenüber der Behauptung, welche als Hauptargument dient, daß nämlich der von Jephtha gebrauchte Opferausdruck nothwendig eine leibliche Opferung fordere, hat Reinke [5]) die Zuläſſigkeit einer figürlichen Deutung behauptet und durch

1) Tüb. Quartalſchrift 1842. S. 608—620.
2) a. a. O.
3) Realwörterbuch unter Jephta.
4) vgl. Reinke a. a. O. S. 459 ff.
5) a. a. O. S. 471 ff.

eine Anzahl analoger Stellen des A. T. nachzuweisen versucht. Er gelangt zu dem Resultate, daß, „da die Darbringung der äußern Opfer ursprünglich ihren Grund in einer innern Gesinnung hat, geistige Verhältnisse abbildet und denselben den Ausdruck leihet" von den biblischen Schriftstellern oft „Ausdrücke, welche von den äußern Opfern im Gebrauch sind, geradezu figürlich von geistigen Verhältnissen gebraucht" werden [1]). Mit Recht könnte gegen diesen Gegenbeweis Reinke's aus analogen Stellen eingewandt werden, daß er die gegnerische Behauptung nicht entkräftet, weil er sie nicht trifft, sofern von ihr nicht im Allgemeinen geläugnet wird, daß die alttestamentlichen Opferausdrücke in figürlichem Sinne genommen werden können, sondern nur speciell der Ausdruck הַעֲלִיהוּ עוֹלָה auf die Art und Weise der Opferhandlung, auf ein Opfern durch Tödtung, dem lateinischen **mactare** entsprechend, bezogen wird. Innerhalb dieser Grenzen vorgetragen dürfte die Behauptung als unrichtig nicht erwiesen werden können. Enthält auch das Wort עָלָה, steigen, Hiphil aufsteigen machen, lassen, seiner Etymologie nach blos eine Beziehung auf die Förmlichkeit der Opferhandlung im Allgemeinen, so ist doch der alttestamentliche Gebrauch des Substantivs עוֹלָה — die Herkunft und ursprüngliche Bedeutung des Wortes kommt in dem griechischen *ὁλόκαυστον* (von *ὅλος* und *καίω*) nicht mehr zum Vorschein — für die blutigen Opferarten, speciell das Brandopfer so constant, daß ich unter weit über 200 Stellen kaum zwei Genes. 8, 20 und Js. 61, 8 fand, in welchen dieser Ausdruck mittelst der Synecdoche zur Bezeichnung von Opfer im Allgemeinen verwandt war; von einem Gebrauche dieses Opfernamens in

1) a. a. O. 470 u. 474.

einem bildlichen, figürlichen Sinne nirgends, auch in den zuletzt genannten zwei Stellen nicht, die geringste Spur. In den wenigen Stellen, Pſ. 50, 14 u. 23 und Pſ. 51, 19, wo Affectionen und Kräfte als Opfergegenſtand bezeichnet werden und in übertragenem Sinne den Namen „Opfer" erhalten, iſt nicht עוֹלָה ſondern זֶבַח von זָבַח ſchlachten, gebraucht. Hiernach ſcheint mir nicht geläugnet werden zu können, daß die Erklärung, welche dem Gelübde Jephtha's ein materiell blutiges Opfer als Gelübdeobject zuweist, den Gelübdeausdruck für ſich hat. Freilich erhebt ſich dieſem Argumente gegenüber die vernichtende Thatſache, daß die ſchreckliche Sitte der Menſchenopfer beim jüdiſchen Volke niemals Eingang gefunden und daß ſchon die moſaiſchen Beſtimmungen über Religion und religiöſe Handlungen mit den ſchärfſten Worten ſie verwerfen. Iſt jene Auffaſſung unſerer Stelle die richtige, ſo iſt mit ihr und durch ſie das erſte und einzige Menſchenopfer in's A. T. eingeführt. Wie gewagt und mißlich es ſei, bei der Interpretation dunkler Stellen auf den einen oder andern Grund hin zu Ergebniſſen zu gelangen, welche ohne Analogon in der vorausgehenden und nachfolgenden Geſchichte den geſetzlichen Beſtimmungen widerſprechen, bedarf keiner Erörterung. Der Zweifel an die Richtigkeit eines ſolchen Reſultats iſt in unſerm Falle um ſo größer zugleich und um ſo gerechtfertigter, als nach ihm Jephtha ein Verbrechen gelobt und vollzieht, während er vom „Geiſte Gottes" geſtärkt eine Culthandlung beabſichtigt.

Die Einſicht in die Schwäche und Unzulänglichkeit jenes einzigen Textesargumentes, zumal jenem wohlberechtigten Einwurf gegenüber veranlaßte Jene, die an dem Brandopfertode als Object des Gelübdes feſthalten wollen, ſich

nach weitern Stützen dieser Ansicht umzuschauen. Der Character des Richterzeitalters im Allgemeinen, sowie speciell die Familien- und persönlichen Verhältnisse Jephtha's schienen zur Verwerthung besonders geeignet. In einer Zeit der Unruhe, des Abfalles vom wahren Gott, der religiösen Unwissenheit, bei einem Menschen, welcher als illegitimer Sohn aus dem väterlichen Hause verstoßen, ohne Erziehung aufwuchs (Richt. 11, 1 ff.), erklärte man das Vorkommen der angenommenen Handlung ganz begreiflich, ja natürlicher als das Gegentheil. Wir sind ganz einverstanden; nur scheint uns Eines bei der Argumentation übersehen zu werden: etwas Anderes ist es für eine bereits als feststehend erwiesene Thatsache Gründe der Erklärung, die Art und Weise ihrer Möglichkeit oder Nothwendigkeit, sowie die resultirenden Consequenzen aufsuchen, etwas Anderes aber, die Existenz eines Factums mit Gründen erweisen; auf unsern Fall angewandt, anerkennen wir, daß, wenn irgend eine, so die Periode der Richter Momente aufweist, welche das etwaige Vorkommen eines Menschenopfers und eines Gelübdes mit solchem Objecte erklärlich machen, sind aber gleichzeitig der Ansicht, daß selbst eine potenzirte Rohheit und Irreligiosität, sei es nun des unruhigen Zeitalters überhaupt oder Jephtha's insbesondere, noch kein Grund ist und keineswegs Berechtigung verleiht, über die Möglichkeit hinaus die Wahrscheinlichkeit, geschweige denn Gewißheit einer Handlung, wie die vorausgesetzte zu behaupten. Zum Ueberfluß machen wir noch aufmerksam, daß auch die beliebte Voraussetzung der Religionslosigkeit und völligen Unbekanntschaft Jephtha's mit den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes bezüglich der gottesdienstlichen Handlungen wohl unzulässig ist, da, abgesehen von der speciellen Einwirkung des Geistes Gottes,

unter welcher das Gelübde geschah, die biblischen Notizen wiederholt hervorheben (11, 9. 11. 23. 24), daß er selbst die gewöhnlichen menschlichen Vorkommnisse mit Jehova und dessen Vorsehung in Beziehung brachte, — zweifelsohne doch ein Zeichen eines tief religiösen Gemüthes. Und hinwieder im Falle der Richtigkeit jener Annahme, sollte denn im Priesterthume und Volk damaliger Zeit auch nicht Einer gewesen sein, der den „rohen Kriegsmann" (Haneberg) entweder vor der Gelübdeablegung belehrt oder doch nachher von der Vollziehung des sündhaften Gelöbnisses abgehalten hätte [1])? So steht der Hypothese, welche ein blutiges Menschenopfer als Gelübdeobject aufstellt, manches Bedenken, manches ungelöste Räthsel entgegen. Wer unter allen Umständen an ihr festhalten wollte, könnte, von dem einmal gesetzten sündhaften Acte der Gelübdeablegung abgesehen, allen Schwierigkeiten einzig und meines Erachtens nicht übel durch die weitere Hypothese begegnen, daß das Gelübde zwar abgelegt, aber nicht erfüllt worden sei. Es wäre ja möglich, daß Jehova, ähnlich wie beim Opfer Isaaks, dazwischen getreten, die gute, religiöse Absicht Jephtha's gewürdigt und belohnt, die Ausführung des Versprochenen aber, welche nicht ohne Sünde geschehen konnte, verhindert hätte; möglich auch und gesetzlich, unbeschadet der Treue des gegebenen Wortes, wäre die Lösung des Gelobten durch Zahlung der Lev. 27 festgestellten Taxe. Freilich ist nicht zu übersehen, daß diese Annahme an der biblischen Bemer-

1) Ein solcher Protest des Volkes gegen die Ausführung eines voreiligen Entschlusses wird uns in der spätern jüdischen Geschichte berichtet. Mit Erfolg widersetzten sich die Israeliten der Vollstreckung des Todesurtheiles, welches Saul über seinen Sohn Jonathas wegen Uebertretung des angesetzten Fastengebotes ausgesprochen hatte. 1 Sam. 14, 45.

kung über die Gelübdeausführung (V. 39) ein unübersteigliches Hinderniß finden würde.

Obgleich, wie wir oben andeuteten, die Erklärungen unserer Stelle ohne Ausnahme über den Gelübdeact hinweg beim Ausführungsmodus des Versprechens verweilen, so haben doch gerade die Schwierigkeiten, welche sich bei der Annahme einer wirklichen Tödtung ergeben, mehrere Exegeten [1]) veranlaßt, ex post auf das Versprechen selbst zurückzublicken, freilich wiederum zu dem Zwecke, um für die schon als richtig angenommene Ausführungsart eine Stütze mehr zu finden. Die Schwierigkeiten waren zu groß und zu zahlreich, als daß es hätte angehen können, Jephtha's Tochter den Brandopfertod erleiden zu lassen; andrerseits glaubte man die Annahme des physischen Todes nicht preisgeben zu dürfen; als Brandopfer konnte sie nicht getödtet worden sein, sie mußte als Verbanntes, den cananäischen und andern Völkern [2]) ähnlich, den Untergang gefunden haben. Jephtha's Gelübde konnte dann auch kein gewöhnliches Gelübde נֶדֶר, sondern nur ein חֵרֶם, ἀνάθεμα (LXX) gewesen sein und den biblischen Bestimmungen über das letztere, wie wir sie Lev. 27, 28. 29 verzeichnet finden, unterliegen.

Gegen diese Annahme sprechen erstens die klaren Textesworte unserer Stelle וַיִּדַּר נֶדֶר לַיהוָה „er gelobte Jehova ein Neder," welches Wort im Hebräischen die gewöhnliche Bezeichnung für Gelübde ist. An dieser Schwierigkeit durch die Behauptung vorbeizukommen, daß נֶדֶר das Genus sei, zu welchem חֵרֶם als Species gehöre, geht nicht an, so lange diese Behauptung nicht begründet ist.

---

1) Vgl. Reinke a. a. O. S. 513 ff.

2) Num. 21, 2. 3. Deuteron. 25, 19. Richt. 1, 17. Num. 31.

Abgesehen davon, daß diese Erklärung sehr deutlich das Gepräge eines bloßen Nothbehelfs aus der Schwierigkeit an sich trägt, sie leistet zweitens nicht einmal diesen erwünschten Dienst. Die Annahme eines blutigen, Jehova geweihten Menschenopfers glaubt man mit Recht vermeiden zu müssen, weil „solche Gräuel verabscheut der Herr". Aber wie? kehrt nicht die Schwierigkeit wieder, sobald man ein חֵרֶם in unsere Stelle hineininterpretirt? wir haben dann die bei den חֲרָמִים unerläßliche blutige Hinrichtung, nicht aber die eben so nothwendige Veranlassung und Begründung. Die Gesetzmäßigkeit und Sündelosigkeit einer solchen von Gesetzeshörigen und Jehovadienern vollzogenen Tödtung, nicht allein zur Ehre Jehova's, sondern gewöhnlich in seinem Namen und speciellen Auftrage, findet nur darin ihre Erklärung und Rechtfertigung, daß dieselbe ausschließlich über Personen verhängt wurde, welche der Todesstrafe würdige Verbrechen begangen und „dadurch für sich und die ihrigen das Leben verwirkt hatten" [1]). Aber wo finden wir im Leben der schuldlosen Tochter Jephtha's den mindesten Anlaß, daß Jehova auf gewaltsame Weise hätte „zu seinem Rechte kommen" müssen? Gegen dieselbe spricht endlich drittens, daß das hebräische חֵרֶם nur sehr uneigentlich als Gelübde aufgefaßt und so übersetzt werden kann. Es scheint hiebei

---

1) Reinke a. a. O. S. 519. „Den Gegensatz des Opfers bildet in der Schrift der Bann, ein furchtbares Wort. So gewiß als Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen hat, so gewiß kann Er keine indifferente Stellung zu ihm einnehmen. Er muß auf die eine oder andere Weise an ihm zu seinem Rechte kommen, entweder in dem Opfer, das der Mensch ihm in liebender Freiwilligkeit darbringt, oder in dem Banne, den seine zürnende Majestät über die Opferverweigernden verhängt". Hengstenberg, d. Opfer der h. Schrift. Berlin 1859. S. 7.

von Manchen ignotum per ignotius erklärt worden zu sein. Dem חֵרֶם fehlt nämlich die den neu- und alttestamentlichen Gelübden gleich wesentliche Bedingung der freien Uebernahme seitens des Gelobenden. „Bei der Tödtung des Menschen in Folge eines Bannes erscheinen die Vollstrecker immer nur als Diener eines göttlichen Beschlusses. Jephtha handelte aber nach eigenem Beschlusse. Es kann demnach bei dem Gelübde Jephtha's von einem חֵרֶם, welches eine Tödtung zur Folge hatte, gar nicht die Rede sein" [1]).

In unserer bisherigen Untersuchung fanden wir, daß, wie groß und zahlreich auch immer die Schwierigkeiten sein mögen, welche der Annahme eines materiellen Opfers entgegenstehen und wie unerheblich die meisten sonstigen Gründe welche zu Gunsten eines solchen Gelübdeobjects vorgebracht werden können, der formelle Gelübdeausdruck וְהַעֲלִיתִיהוּ עוֹלָה »offeram eum holocaustum« auf ein blutiges Opfer hinweist. Wir gehen bei unseren fernern Auseinandersetzungen von der scheinbar gefährlichen Voraussetzung aus, daß Jephtha bei seiner Gelübdeablegung nicht an ein Thier, sondern nur an einen Menschen gedacht habe und habe denken können. Anlaß zu dieser Annahme und Gründe für die Richtigkeit derselben bietet unsere Stelle selbst.

Erstens kann doch nicht in Bezug auf ein Thier von einem „Entgegenkommen" d. i. von einer absichtlichen annähernden Bewegung die Rede sein und kann einem solchen nur ein „Begegnen" d. i. ein zufälliges, unvermuthetes Aufstoßen, in den Weg kommen, beigelegt werden.

Daß das hebräische קִרְאָה wenigstens ebenso stark und ausschließlich wie unser deutsches Entgegenkommen den Be-

1) Reinke a. a. O. S. 520.

griff der gegenseitigen Annäherung vernünftiger Wesen enthält, geht daraus hervor, daß es nur von Gott und den Menschen gebraucht wird. Wir verweisen auf die Zusammenstellung der biblischen Stelle bei Reinke [1]). — Eine befriedigende Beantwortung der Frage, warum das Gelübdeobject von dem Gelobenden nicht von vornherein genau bestimmt und die Entscheidung einem Ereigniß überlassen wurde, dessen Eintritt nicht nothwendig und das noch weniger in seinen einzelnen Umständen vorherzusehen war, wird auch bei unserer Annahme nicht gefunden. Während wir aber in diesem Falle zur Noth über die Frage dadurch hinwegkommen, daß wir sagen, Jephtha habe in dem Entgegenkommen einen Beweis besonderer Theilnahme an seinem Glücke und besonderer Liebe erblickt und habe in der freiwilligen Hingabe des ihm durch Liebe und Gegenliebe Geeinigten Jehova ein besonders werthes Dankopfer bringen wollen, wird im entgegengesetzten Falle unsere Verlegenheit gegenüber dieser Frage zur völligen Rathlosigkeit. Es bliebe uns nur die einzige Annahme, Jephtha habe nach undeutlichen Vorstellungen oder gar nach Launen und vernunftlosem Belieben gehandelt. — Einen dritten Grund scheint die von Jephtha beliebte Einschränkung des Ortes zu bieten, an welchem die Gelübdematerie gefunden oder von dem sie doch ausgegangen sein sollte. Nicht das Opfer eines Jeden vom Volke oder aus den Aeltesten Gileads wollte oder konnte Jephtha geloben, ja nicht einmal alle Glieder seiner Familie oder seines Dienstpersonals wollte er ohne Unterschied in die Grenzen der Gelübdematerie bringen, sondern nur der sollte Jehova gehören, welcher ihm „aus der Hausthür" ent-

1) a. a. O. S. 460 u. 461.

gegenkommen würde (V. 31). Daß die Thüre des Hauses Jephtha's Menschen und Vieh zugleich als Passage gedient und Jephtha bei der Ablegung seines Gelübdes an ein opferfähiges Stück Vieh gedacht hätte, ist nicht wohl annehmbar. Finden wir somit in den angeführten Gründen hinlängliche Berechtigung, die Thierwelt vom Gelübdeobjecte Jephtha's auszuschließen, so können wir andrerseits einer weitern von Reinke [1]) vorgeschlagenen Einschränkung nicht beipflichten. „Daß der Gedanke an seine einzige liebe Tochter ihm (Jephtha) ferne liegen mußte, oder auch nur konnte, scheint uns bei der geringen Ausdehnung des Gelübdeobjectes ganz unwahrscheinlich. Wie hätte er bei dem Gedanken an die aus der Hausthür Heraus- und ihm Entgegenkommenden nicht vor Allen zuerst an die Glieder seiner Familie, nicht zuerst an seine Tochter denken sollen? — Ferner, wenn Jephtha, wie Reinke bemerkt, „bereit war, auch das ihm Theuerste und Liebste Jehova zu weihen und als Opfer darzubringen," und zum Zeichen einer solchen Opferwilligkeit der göttlichen Vorsehung die Bestimmung des speciellen Objectes anheimgegeben wurde, so konnte er doch das, was ihm vor Allem theuer und lieb war, nicht ausschließen, oder auch nur unberücksichtigt lassen. — Dann berechtigt uns auch der universelle Wortlaut des Gelübdes zu der Voraussetzung, daß der Versprechende bei der Gelübdeablegung wenigstens die Möglichkeit des nachher eingetretenen Falles und anderer ähnlichen in Betracht gezogen und wohlbedacht auch auf ihn die Gelübdeverpflichtung ausgedehnt habe. Träfe diese Annahme nicht zu, wären einzelne durch den Wortlaut des Versprechens gegebene Fälle, und

1) a. a. O. S. 464.

unter diesen der vom biblischen Schriftsteller als eingetroffen erwähnte, nicht berücksichtigt oder wären dieselben berücksichtigt, aber vom gelobenden Subjecte als nicht zur Gelübdematerie gehörig, ausgeschlossen, so hätte von einer Verpflichtung für diese Fälle nicht die Rede sein können (V. 35), die sprachliche Fassung des Gelübdes würde aber dann wegen Mangels an Präcision einen Tadel verdienen. Auch kann die (V. 35) erwähnte Traurigkeit nicht als Beweismittel angeführt werden, daß Jephtha vorher an seine Tochter nicht gedacht hätte. Sie ist nur der Ausdruck der natürlichen Gefühle, die im Vaterherzen bei dem bevorstehenden nothwendigen Verluste seines einzigen Kindes rege wurden; sie hat nicht den Character der Reue über das abgelegte Gelübde oder den einer sündhaften Renitenz (V. 35 u. 39) gegen die Leistung des Versprochenen und Jephtha erscheint in und mit dieser Traurigkeit als »hilaris dator«, den der Herr liebt [1]). Wir hätten um so weniger jene Ansicht bei Reinke erwartet, als es eine allgemeine, durch mehrere Beispiele bestätigte Gewohnheit in Israel war, dem ankommenden Sieger eine Ovation zu bereiten, an welcher naturgemäß die Verwandten den ersten und größten Antheil nahmen [2]). Gegen eine so genaue Umgrenzung des Gelübdeobjectes könnte eingewandt werden, daß sie wohl schwerlich von Jephtha selbst bedacht oder gemacht worden sei. Absolute Gewißheit dürfen wir nicht für unsere Ansicht beanspruchen;

---

1) 2 Cor. 9, 7.

2) Exod. 15, 20. Zweifelsohne wird das »non enim habebat alios liberos« (Vulgat., die LXX übersetzen dem hebräischen Originale entsprechender οὐκ ἦν αὐτῷ ἕτερος υἱὸς ἢ θυγάτηρ) zum Ueberfluß als Erklärungsgrund beigefügt, weßhalb ihm außer der Tochter nicht auch andere Kinder entgegen gekommen.

wie aber leicht ersichtlich, sind wir nur auf Grund der vorliegenden Textesworte und solcher Unterstellungen, die nicht umgangen werden können, zu dem Resultate gelangt, daß das Gelübde Jephtha's nicht ein unbestimmtes, gedankenlos abgelegtes sei, wie es nicht allein des gesetzeskundigen, sondern überhaupt des denkenden Mannes, der seinem Gotte einen Cultact zu setzen beabsichtigt, unwürdig ist. Daß es das Product ruhiger Ueberlegung und wohlbedachter Vorbereitung gewesen, ist damit noch nicht behauptet [1]). Möglich bleibt immerhin ein leichtfertiges Gelübde, aber wahrscheinlich nicht, und der Annahme eines solchen müßte ein völlig überzeugender Beweis vorangegangen sein.

Mit dieser Abgrenzung des Gebietes für das Gelübdeobject würde unsere Frage nach dem sittlichen Character des Gelübdes gleichzeitig ihre Beantwortung gefunden haben, wenn der Text blos den allgemeinen Ausdruck וְהָיָה לַיהוָה *ἔσται τῷ κυρίῳ* (LXX) enthielt. Das לַיהוָה hätte dann nach Belieben als Genit. subjectivus oder auch als der Dativ. in Verbindung mit dem Zeitworte הָיָה zum Ausdrucke unseres deutschen „haben, besitzen" aufgefaßt werden können und wir würden uns ohne Bedenken zu Gunsten einer geistlichen Consecration entschieden haben. Diese Worte werden jedoch durch den speciellen Opferausdruck וְהַעֲלִיתִיהוּ עוֹלָה, eum offeram holocaustum (Vulg.) vermehrt, von dem wir oben nachgewiesen haben, daß er nur von einem materiellen Opfer im Gebrauch sei [2]). Nur zwischen

---

1) Vgl. unsere obige Erklärung über den Influx des Geistes Gottes S. 537.

2) Der Vulgatatext läßt die ersten Worte ganz unberücksichtigt und bietet nur die Uebersetzung dieses letztern Ausdruckes; er ist dadurch, wie ich

zwei Annahmen scheint mir die Wahl schwanken zu können: entweder ist der Gedanke des ersten Satzes im zweiten fortgeführt und der zweite Ausdruck enthält eine Erklärung des ersteren, so daß wir übersetzen müssen: er wird Jehova gehören und ich werde ihn opfern d. h. dadurch, daß ich ihn als Schlachtopfer darbringe; oder aber das Präfix ו ist nicht als Copula, sondern als trennende Conjunction aufzufassen, entsprechend unserm „entweder ... oder" und die Uebersetzung lautet: Wer mir entgegenkommt, wird entweder Jehova sein (gehören), oder ich werde ihn als Brandopfer darbringen. Die erstere Uebersetzung ist die Jener, welche wir oben als Vertheidiger des blutigen Opfertodes angeführt haben. Die ganze Reihe der ebendort verzeichneten Argumente erhebt sich gegen die Zulässigkeit dieser Auffassung und zu Gunsten ihrer Ansicht können Jene sich nur auf die Textesworte berufen. Auch sie können über den sittlichen Character des so verstandenen Gelübdes nicht im Unklaren sein: es durfte weder gemacht noch viel weniger erfüllt werden. Unbegreiflich bleibt es, wie einige [1]) von ihnen in ihrer optimistischen Anschauungsweise sich so schwer zur Annahme einer sündhaften Handlung bei Jephtha verstehen können, daß sie nicht einmal einen Zweifel bezüglich der Güte des Gelübdes aufkommen lassen wollen. Andere suchen in dem einen oder andern Nebenumstande eine Entschuldigung oder doch Verminderung des Furchtbaren, was der vorausgesetzte Opfertod mit sich führt. So vindicirt Chrysostomus [2]) jener Auffassung des berühmten Gelübdes,

---

glaube, wenn auch nicht der Urheber, so doch der besonders günstige Beförderer der Annahme eines materiell-blutigen Opfers geworden.

1) So namentlich Tirinus, Commentar. tom. I. p. 208.

2) »Et quod non conjectura sit, quod dicitur, finis demon-

wonach es eine indirecte providentielle Warnung vor künftigen ähnlichen Gelübden sein soll, mehr als den Character einer bloßen Conjectur und der hl. Hieronymus [1]) bezeichnet es als eine unter den Juden viel, ja meist verbreitete Ansicht, die er an einer andern Stelle [2]) zu der seinigen macht, Jephtha habe als Strafe für die große Unvorsichtigkeit bei Ablegung des Gelübdes den Opfertod seiner einzigen Tochter erleiden müssen.

Den Vorzug vor der erstern glauben wir der zweiten Erklärungsweise geben zu müssen. Der Ansicht Reinke's [3]), welche die Auffassung der Vorsylbe וְ als particula disjunctiva zwar als gerechtfertigt und somit unsere oben angedeutete Uebersetzung als gelungen, aber als überflüssig bezeichnet, können in Hinsicht auf den letzten Punkt alle Jene nicht beipflichten, welche mit uns den Reinke'schen Beweis, daß der Ausdruck וְהַעֲלִיתִיהוּ עוֹלָה figürlich zu verstehen sei, nicht für erbracht halten. Wir unsrerseits sind, nach Prüfung der bisher dargelegten Anschauungen, zu der Meinung gelangt, daß wohl „auf keine andere Weise, als durch die Annahme, daß וְ o d e r bedeute, die Schwierigkeit gelöst werden könnte" [4]). Die sprachliche Zulässigkeit dieser Auffassung des Präfixes haben, wie ich schon oben andeutete, selbst solche zugegeben, welche ein disjunctives Versprechen in unserer Stelle nicht finden wollen, und mehrere Stellen gerade der dem Richterbuche chronologisch nächststehenden

---

stravit. Post illud enim sacrificium nemo tale deo votum vovit.« Homil. 14 ad popul. Antiochen.

1) l. I. contr. Jovianum.

2) cap. 7 in Jerem.

3) a. a. O. S. 468 u. 502.

4) Reinke a. a. O. S. 469.

Schriften des A. T. liefern den Beweis, daß der Gebrauch der Partikel in jenem Sinne den heiligen Schriftstellern damaliger Zeit nicht ungeläufig gewesen. Von vielen Stellen, welche einzelne Kenner des alttestamentlichen Sprachidioms anführen, abgesehen, scheinen uns namentlich hiefür zu sprechen Genes. 19, 12, an welcher Stelle denn auch das hebräische וְ von den LXX mit ἤ, von der Vulgata durch das starke aut wiedergegeben wird; ferner Exod. 21, 15. 17., wo für die Richtigkeit unserer Auffassung der Inhalt der Verse und das neutestamentliche Citat bei Matth. 15, 4 als unbefangene Zeugen auftreten; endlich Deuter. 13, 3, wo die Copula וְ die Stelle der unmittelbar vorher bei demselben Ausdrucke (אוֹת אוֹ מוֹפֵת) angewandten Partikel אוֹ, oder, einnimmt. Wir sind freilich mit dieser Deutung der Schwierigkeit nicht entrückt, sondern nur näher gerückt.

Gleich hier müssen wir den Unterschied unserer Ansicht von einer andern ältern [1]), welche mit jener, trotz der großen Aehnlichkeit beider, nicht verwechselt werden darf, erörtern. Dieselbe findet mit uns in unserer Stelle ein disjunctives Gelübde, glaubt aber außerdem bei jedem Glied der Trennung eine Restriction annehmen zu müssen; Jephtha hat nach ihr jedesmal nur unter bestimmtem Vorbehalte gesprochen und die Uebersetzung lautet: der Entgegenkommende wird entweder Jehova gehören, wofern nämlich ein Mensch kommt, oder ich werde ihn als Brandopfer darbringen, scilic. wenn der הַיּוֹצֵא ein opferfähiges Thier ist. Ob diese Einschränkung eine stillschweigend und dunkel einbegriffene oder eine deutlich ausgesprochene oder doch hinzugedachte

1) Suarez, de virtute et statu relig. tract. 6, lib. 2, cap. 10. n. 10. Reinke a. a. O. S. 465.

gewesen, ist irrelevant. Wäre diese Erklärung auch viel weniger, als es der Fall ist, gekünstelt und gezwungen, so müßten wir ihr unsere Zustimmung doch versagen, seitdem wir gezeigt haben [1]), daß kein Thier, sondern nur ein Mensch als Substrat des Gelübdeobjectes angenommen werden könne.

Unser Gelübde gehört mithin in die Klasse jener disjunctiven Versprechen, welche eine erlaubte und eine unerlaubte Handlung zum Objecte haben und darum von vornherein null und nichtig sind. Von der sittlichen Bedeutung und Verpflichtung eines Gelübdes kann in diesem Falle keine Rede sein und der biblische Schriftsteller hat, ohne genaue wissenschaftliche Untersuchung der Natur des fraglichen Actes, bei Benennung desselben nur die Intention Jephtha's und die populäre Auffassungs- und Redeweise berücksichtigt. Jephtha selbst hat wohl keinen Augenblick bezüglich der Zeit des von ihm geleisteten vermeintlich gottesdienstlichen Actes der Gelübdeablegung den geringsten Zweifel gehegt, wie er sich ja auch seiner Tochter gegenüber für gebunden und verpflichtet bezeichnet (V. 35) und diese sich hinwieder unter Hinweis auf die übernommene Verpflichtung gegen Gott ganz resignirt mit der Leistung des Versprochenen einverstanden erklärt (V. 36). Ja, nachdem er, wie wir annehmen, das eine der beiden ursprünglich in Aussicht genommenen Objecte, das blutige Opfer, ausgeschieden, vielleicht, was ja nahe lag, weil eine reiflichere Ueberlegung ihn zur Erkenntniß der Immoralität des fraglichen Actes gebracht hatte, wird er dennoch geglaubt haben, sein im Gelübde gegebenes Wort in der andern Weise lösen zu müssen. »Et fecit sicut voverat«, sagt der historische

1) S. 547 ff.

Bericht (V. 39). Aehnliche Fälle der conscientia erronea wird mancher Seelenführer auch heut zu Tage, gerade bei religiös gesinnten und sonst auch nicht ungebildeten Personen und auf keinem Gebiete häufiger, als auf dem des Gelübdes antreffen. Das Vorkommen dieses und ähnlicher Irrthümer finden wir immer um so erklärlicher, wenn, wie es bei Jephtha geschehen, das Gelübde bis zu seiner Erfüllung als blos mentaler, durch kein äußeres Zeichen der Außenwelt manifestirter Act verlaufen (V. 35). In das Lob und die Hochachtung, welche viele Erklärer [1]) dem Gelübde unserer Stelle zollen, können wir nur zum Theil einstimmen, insofern wir nämlich das Gelübde nach subjectivem Maßstabe, nach den Intentionen und nach der sittlichen Beschaffenheit des Gelobenden beurtheilen. Von falscher Voraussetzung aber müßte man ausgehen, wollte man den materiellen Act oder das Gelübde in objectivem Sinne, ohne jegliche Rücksicht auf die Gesinnung seines Urhebers als bewunderungswerth hinstellen; die bona fides, welche angenommen werden muß, hat überhaupt und auch in unserm Falle nur die Bedeutung eines Grundes und Titels, eine an sich oder objectiv gesetzwidrige Handlung bei diesem bestimmten Subjecte zu entschuldigen; selbst die „großherzige Gesinnung", „der Heldenmuth", die „unverbrüchliche Treue", „die Seelenstärke" u. s. w. rechtfertigen nicht die unerlaubte Handlung, an der sie bekundet wurden, und man kann höchstens bedauern, daß sie kein besseres Object gefunden, an dem sie zu Ehren des Besitzers nach Außen hervorgetreten. Der Behauptung Allioli's [2]), es widerspreche „den ausdrücklichen Worten der Schrift

1) vgl. Reinke a. a. O. S. 452 ff.

2) Die hl. Schrift des A. u. N. T. Bd. 2. S. 27. Anm. 14.

(V. 31, 39, 35) und allen alten Auslegern, daß Jephtha sein Gelübde nicht wirklich vollzogen", pflichten wir vollständig bei, erinnern uns aber nicht, auch nur Einen Interpreten gefunden zu haben, der das letztere behauptet oder das erstere geläugnet; wollte Allioli aber, wie er in seinem engen Anschluß an den Vulgatatext kaum anders vermag, jenes „wirklich" synonym mit blutig nehmen und somit, was ebenfalls aus seinen Worten [1]) hervorgeht, das Opfer der Virginität der Nichtvollziehung des Gelübdes gleich erachten, so würden wir jene Zustimmung zurücknehmen und der Nachweis eines Widerspruches dieser Ansicht Allioli's wenigstens mit „den ausdrücklichen Worten der Schrift" dürfte bedeutend leichter werden.

Nur in der gesunden Mitte zwischen den erwähnten beiden Einseitigkeiten des Lobes und des Tadels scheint uns das Richtige zu liegen. So wenig wir uns weigern würden, selbst die schwere Sünde der Kindestödtung Jephtha zur Last zu legen, wenn Gottes Wort ihn unzweideutig einer solchen beschuldigte, so bedenklich erscheint dies doch, wo es ohne zwingenden Grund geschieht, wo vielmehr eine völlig legitime Erklärung den Vorwurf zu beseitigen vermag.

Die mit der ausgedehnteren Berücksichtigung des Urtextes mehr in Aufnahme gekommene Ansicht, daß Jephtha sein gegebenes Wort nicht durch ein Verbrechen, sondern durch freiwilliges, beständiges Verbleiben seiner Tochter im jungfräulichen Stande gelöst habe, würde ihre bedeutendste Stütze in dem Nachweise finden, daß im A. T. ein religiöses Institut gottgeweihter Jungfrauen bestanden habe. Hiedurch

1) „Daß Jephte seine Tochter nur der immerwährenden Jungfrauschaft geweiht habe, widerspricht den ausdrücklichen Worten" u. s. w. a. a. O.

würden, wie man ſieht, mit einem Male nicht nur die Worte bei der Ablegung, ſondern auch der dunkele Ausdruck über die Erfüllung des Gelübdes klar, ja die Unklarheit wäre nichts weiter, als eine bündige Kürze der Rede, welche für Zeitgenoſſen einer Mißdeutung ebenſowenig unterliegen konnte, wie wenn heut zu Tage Jemand ſich ſelbſt oder einen Andern Gott zu opfern verſpricht. Nur Spätere, welche unkundig der Einrichtungen der Iſraeliten und darum mit deren Redeweiſe unbekannt waren, hätten willkürliche Vorausſetzungen und mit dieſen Schwierigkeiten in unſere Stelle hineinerklärt, deren Grund nur ſubjectiv war.

Mit großer Zuverſicht beantwortet Reinke, der gelehrte Forſcher auf dem Gebiete des A. T. die, wie erſichtlich, für die Deutung unſerer Stelle entſcheidende Frage nach dem Vorhandenſein einer religiöſen Genoſſenſchaft von Iſraelitinnen im A. T. in bejahendem Sinne [1]) und beſchäftigt ſich eingehender noch als mit dieſer, mit der andern nach den Beſchäftigungen und Obliegenheiten, kurz nach dem Zwecke jener Gemeinde [2]). So kann er die auffällige Erſcheinung, daß Jephtha ſich ſo dunkler und zweideutiger Ausdrücke bediente und auch vom bibliſchen Schriftſteller der eigentliche Sachverhalt nicht beſtimmter herausgeſtellt wird, durch die Erwägung erklärlich finden, daß jeder „nicht ganz rohe und ungebildete" Iſraelite bei ſolchen Worten nur an den Eintritt in jenes geiſtliche Fraueninſtitut denken konnte. Seine ganze Beweisführung aber ſtellt außer allem Zweifel, daß verſchiedene hebräiſche Einrichtungen mit einander verwechſelt werden, oder genauer, daß er die angenommene

1) a. a. O. S. 479 f.
2) a. a. O. S. 484 f.

religiöſe Verbindung gottgeweihter Perſonen in das altteſtamentliche Aſcetenthum, Naſiräat genannt, aufgehen läßt [1]).

So nahe eine ſolche Verwechslung bei der Dunkelheit ſämmtlicher bibliſchen Stellen über dieſen Punkt auch liegen mag, ſo hätte doch die Berückſichtigung der von Reinke ſelbſt angeführten Verpflichtungen des Naſiräates vor derſelben bewahren ſollen. Von den vielen durch das Geſetz (Numer. 6, 3—20) feſtgeſetzten rituellen Förmlichkeiten abgeſehen, war weder irgend ein beſonderer Dienſt, der über die zwei- oder vielmehr dreifache Abſtinenz hinausgelegen, noch viel weniger geſchlechtliche Enthaltung, vom Naſiräat als ſolchem gefordert. Ja, ſelbſt für die von Bähr [2]) geäußerte Anſicht, daß jene pflichtſchuldige Enthaltung von dem Genuſſe des Weines, dem Abſcheeren des Haares, der Verunreinigung durch Leichen, nicht ſelbſt Zweck, ſondern nur Mittel zum Zweck einer größern Reinigkeit geweſen ſei, „um ſich die nöthige Nüchternheit zu bewahren, die ihn (sc. den Naſiräer) alles Unreine deſto leichter als ſolches erkennen ließ", findet ſich nicht, wie bei den Abſonderungsgeboten der Prieſter (Levit. 10, 9 f.) der geringſte geſchichtliche Anhaltspunkt [3]). Und wenn endlich Reinke zu wiederholten Malen [4]) auf den

---

1) Es liegt uns nichts ferner, als der Gedanke, im Naſiräat der Juden die erſten Anfänge oder auch nur irgendwelche Beziehungen zum Mönchthum der Kirche entdecken zu können; ebenſowenig ſcheint uns nach der andern Seite dieſe ſpecifiſch-jüdiſche Einrichtung eine Nachahmung heidniſchen ſpeciell ägyptiſchen Göttercultes zu ſein. Vrgl. Bähr, Symbolik des moſaiſchen Cultus. Heidelberg 1839, II, 438 ff.

2) a. a. O. II, 431 u. 432.

3) Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Regensburg 1857. S. 800.

4) a. a. O. S.S. 480. 481 u. 482.

beſtändigen Dienſt Samuels im Heiligthum hinweist, ſo iſt hiebei überſehen, daß dieſer nicht ein Ausfluß des von ihm in Gemäßheit des Verſprechens ſeiner Mutter übernommenen Naſiräats, ſondern eine Folge geweſen ſei einmal der Herkunft vom Stamme Levi und dann auch jenes andern mit dem Naſiräatsverſprechen gleichzeitig abgelegten Gelöbniſſes der Mutter, den erhofften Sohn dem Herrn zu weihen an allen Tagen des Lebens [1]).

Unſere Mißbilligung jener Verwechslung weit entfernt, zu läugnen, daß mehrere Stellen der hl. Schrift von religiöſen Iſraeliten beider Geſchlechter berichten, die durch freie Selbſtbeſtimmung und Weihe am Heiligthum dienten, ſchließt mittelbar eine Anerkennung dieſer Thatſache ein. Durch ſcharfes Auseinanderhalten der beiden, trotz ihrer Uebereinſtimmung in einigen Punkten, wohl zu unterſcheidenden Einrichtungen, des Naſiräats und dieſer Weihe werden wir vielleicht eher noch den von Reinke beabſichtigten Zweck erreichen. In dem Berichte über den Bau der Stiftshütte werden bei den Waſchbecken der Prieſter Spiegel (מַרְאֹת) erwähnt und es wird beigefügt [2]): הַצֹּבְאֹת אֲשֶׁר צָבְאוּ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד. Mit allen alten Ueberſetzern und Erklärern, wie verſchieden auch ihre Anſichten über die Bedeutung des Wortes צבא ſein mögen, hat man נָשִׁים zu dem ſubſtan-

---

1) Daß das Verſprechen der Anna (1 Kön. 1, 11) nicht ein einfaches, ſondern ein Doppel-Gelübde, nämlich der Weihe ihres Sohnes zum Dienſte des Heiligthumes (Leiſtung einer ſchon unter anderm Titel geſchuldeten Handlung) und des beſtändigen Naſiräats geweſen, darüber laſſen die bibliſchen Worte keinen Zweifel: וְנָתַתִּיו לַיהוָה כָּל־יְמֵי הָיָיו וּמוֹרָה לֹא־יַעֲלֶה עַל־רֹאשׁוֹ »dabo eum domino omnibus diebus vitae eius — *et* novacula non ascendit super caput eius«.

2) Exod. 38, 8.

tiviſch gebrauchten partic. zu ergänzen. Während aber der chaldäiſche Ueberſetzer unſerer Stelle צָבָא durch צְלָא, beten, wiedergibt, umſchreiben die LXX das Wort durch *νηστεύειν*, faſten, und die Vulgata ſetzt excubare, wachen, an deſſen Stelle. Die Berückſichtigung der ſonſtigen Stellen, in denen der Ausdruck vorkommt — ſtellt es außer Frage, daß keiner von dieſen dreien blos überſetzt, ſondern jeder in ſeine Ueberſetzung gleichzeitig die individuelle Anſicht von der Bedeutung des hebräiſchen Wortes hineingetragen habe. Dem Hebräiſchen am nächſten dürfte der hl. Hieronymus gekommen ſein; das hebräiſche צָבָא iſt der allgemeinſte Ausdruck für die geſammte Thätigkeit des Soldaten und umſchließt alſo die von den LXX und der Vulgata ſubſtituirten Begriffe der Strapaze und der Wache. Das deutſche „dienen", welches ohne jeden Zuſatz vom Dienſte im Herren gebraucht wird und das lateiniſche stipendium facere entſprechen ihm wohl am meiſten. Außer von den Soldaten finden wir denſelben Ausdruck einige Male von den Berufspflichten der Prieſter und Leviten gebraucht [1]), zweifelsohne, weil die Juden ebenſo wie wir, die Prieſterſchaft als eine „heilige Miliz im Dienſte Jehova's" anſahen und dieſer Gebrauch des Wortes dürfte einen Hinweis auf den Grund enthalten, warum daſſelbe auch bei Perſonen weiblichen Geſchlechtes angewandt werden konnte.

Bevor wir in dieſe Unterſuchung eingehen, nehmen wir die andere Stelle hinzu, in welcher mit denſelben Worten derſelben Perſonen und ihrer Verrichtungen Erwähnung geſchieht. 1 Sam. 2, 22 werden die Söhne Eli's einer Sünde gegen die Sittlichkeit beſchuldigt und als die Mit-

1) Numer. 4, 23; 8, 24.

schuldigen des Verbrechens die Weiber bezeichnet, „welche an der Thüre des Versammlungszeltes dienten". Daß der Ausdruck הַנָּשִׁים (Weiber) an dieser Stelle nicht verheirathete weibliche Personen, sondern blos das Geschlecht, überhaupt Personen des zweiten, dem männlichen entgegengesetzten Geschlechtes bezeichnen soll, geht aus dem Berichte selbst hervor, und möchte ich noch besonders angezeigt finden in V. 25, wo das Vergehen der ungerathenen Söhne als eine Sünde gegen Jehova bezeichnet und der Sünde eines Mannes gegen einen andern gegenübergestellt wird. Es hätte ja auch im andern Falle ein Ehebruch vorgelegen, welcher nach mosaischem Rechte [1]) an beiden Schuldigen mit dem Tod zu bestrafen war. Bestand aber die Sünde in der Verführung freier, unverheiratheter Personen, so war der Fall in einer andern Bestimmung desselben Gesetzes vorgesehen, wonach der Verführer die Verführte zu heirathen hatte [2]) und die Sünde des Sacrilegiums oder besser der priesterliche Character des Sünders änderte hieran nichts, da den Dienern des Heiligthumes nur die Ehe mit Buhlerinnen und mit den von ihrem Manne verstoßenen Personen untersagt war [3]).

Da nach keinem der beiden Gesetzesparagraphen verfahren wurde, so sind wir zur Annahme berechtigt, daß der vorliegende Fall keinem genau entsprochen und weiter noch, daß, da bei den männlichen Genossen der That kein Grund zu finden ist, weshalb die gesetzlichen Folgen nicht eintraten, ein solcher bei den weiblichen Verführten zu suchen sei. So eben schon deuteten wir einen derartigen Umstand an. Waren

---

1) Deuter. 22, 22.
2) Deuter. 22, 29.
3) Lev. 21, 7.

die Weiber an der Thüre des Versammlungszeltes öffentliche Buhlerinnen oder von ihren früheren Gatten verstoßene Frauen, so entzog die Söhne Eli's der priesterliche Stand der Anwendung des angeführten Gesetzes. Woher aber eine solche Behauptung auch nur Scheingründe für den Beweis ihrer Richtigkeit nehmen sollte, ist nicht ersichtlich [1]). Wir sind deshalb auf den allein noch übrigen Erklärungsgrund, die Annahme nämlich angewiesen, daß die Weiber dem gemeinen Gesetze nicht unterworfen wurden, weil sie nicht heirathen durften. Wir haben in ihnen höchst wahrscheinlich gottgeweihte Personen [2]) vor uns, die gleichviel auf welchen Titel und aus welchem Grunde [3]) zur Jungfrauschaft verpflichtet waren und bei denen die unverbrüchliche Bewahrung dieser einen, vielleicht den Hauptbestandtheil jenes Dienstes beim Heiligthume ausmachte, so daß die nachfolgende Heirath jenem zweifachen Sacrilegium, als welches sich nunmehr ihre Handlung mit den Söhnen Eli's qualifizirt, eine neue Sünde hinzugefügt hätte. Jedenfalls ist bei diesen Weibern nicht an die Gesammtheit der jüdischen Frauen und ihre Zusammenkunft zum gewöhnlichen gemeinsamen Gottesdienste zu denken; denn der beigefügte Relativsatz hat nicht den

1) Die Ansicht, diese Weiber seien Hetären im Dienste der syrischen Göttin Astarte, der Mutter der weiblichen Fruchtbarkeit (vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum, S. 398 ff.) gewesen, ist wirklich nicht ohne Vertreter geblieben, vgl. Bähr, Symbolik I. S. 496 Anm. 2. Daß auch nicht der entfernteste Zusammenhang zwischen diesem alttestamentlichen Institute und der ägyptischen Sitte, der Gottheit besonders königliche Jungfrauen zu weihen, bestanden habe, hat neuerdings Scholz (die hl. Alterthümer des Volkes Israel I. S. 37 u. 39) nachgewiesen, ohne über die positiven Bestimmungen des Institutes, deren Behandlung der allgemeinere Titel erwarten ließ, eine nähere Untersuchung anzustellen.

2) vgl. Scholz a. a. O. S. 35.

3) vgl. Reinke a. a. O. S. 490.

Character einer bloßen Orts- oder Zeitbestimmung und würde also in jenem Falle bedeutungslos und überflüssig werden. Ferner, wie verschieden auch die Deutungen sein mögen, denen der Ausdruck צָבָא Raum gibt, die Vermuthung legt er wenigstens nahe, daß diese gottesfürchtigen Frauen in ihrem frommen Wandel die für das Heiligthum nöthigen weiblichen Handarbeiten verrichteten und deshalb wie zur hl. Stätte, auch zu den Priestern in einem gewissen Dienst- und Abhängigkeitsverhältniß standen, welches die unglücklichen Söhne Eli's zur Ausführung ihres schändlichen Vorhabens mißbrauchten [1]). Endlich glauben wir mit unserer Annahme wie den An- und Absichten der oben erwähnten ältesten Uebersetzer zu entsprechen, so auch die ziemlich allgemeine, selbst von Protestanten adoptirte traditionelle Auffassung der Stelle für uns zu haben, wobei allerdings die letztern diese Frauengemeinde bald zu einem ausschließlichen Wittweninstitute stempeln, bald auch aus Jungfrauen, aber dann heirathsberechtigten gebildet sein lassen [2]). Nicht mit dem eigentlichen Ordensleben der Kirche [3]) wohl aber mit den vom ältern canonischen Rechte noch nicht gekannten, erst in den letzten Jahrhunderten entstandenen religiösen Frauengenossenschaften (conservatoria, instituta von den Canonisten genannt) möchte ich sie in Parallele setzen. Wie die Mitglieder dieser neuern Fraueninstitute standen auch jene Israelitinnen in der Mitte zwischen dem Laien- und

---

1) vgl. Bähr, Symbolik I, 496. Anm. 1. Mit Reinke (a. a. O. S. 484) in dem Worte צָבָא „eine nicht undeutliche Andeutung" der einzelnen Bestandtheile des Dienstes zu finden, ist wohl unmöglich.

2) vgl. Corn. a Lapide Commentar. in Luc. 2, 37; Tirinus Commentar. in Exod. 38, 8.

3) vgl. Reinke a. a. O. S. 483.

dem Prieſterſtande, waren und blieben Weltleute mit dem beigegebenen Character beſonders frommer Perſonen und bildeten eine Art Oblaten, welche die hl. Stätte bedienten und wahrſcheinlich auch andere fromme Uebungen vornahmen. Ebenſowenig wie mit den Naſiräern dürfen dieſelben mit den Nathinäern (נְתִינִים) verwechſelt werden, d. i. den unter Joſua unterworfenen Gabaonitern, welche nicht getödtet, ſondern zu den niedrigen Dienſten des Waſſerholens und Holzhackens am Hauſe Gottes beſtimmt wurden [1]). Daß wir in Erklärung der nur nebenher gemachten bibliſchen Notiz über bloße Vermuthung und Wahrſcheinlichkeit nicht hinausgekommen ſind, darf unter ſolchen Umſtänden um ſo weniger auffällig erſcheinen, als ſelbſt Döllinger [2]) ſich über dieſen Punkt nur hypothetiſch folgendermaßen äußert: „Für die höhere Bedeutung und Würde freiwilliger Virginität war im alten Teſtamente kein Raum. Doch gab es Frauen, welche durch freiwillige Widmung am Heiligthum (der Stiftshütte und ohne Zweifel nachher dem Tempel) dienten; ſie ſcheinen ſich mit weiblichen Handarbeiten für das Bedürfniß der heiligen Stätte beſchäftigt zu haben. Bildeten dieſe Dienerinnen des Heiligthumes eine Gemeinſchaft, ſo konnten Mädchen hier erzogen werden, und dann fände die alte Nachricht, daß Maria, die Mutter Jeſu, als Kind im Tempel erzogen worden ſei, eine Beſtätigung" und fügen wir hinzu, die Anſicht, daß Jephtha's Wort durch Eintritt ſeiner Tochter in dieſe Frauengenoſſenſchaft gelöst worden ſei, ihre kräftigſte Stütze. — Daß mit keiner Sylbe des Eintritts des neuen Mitgliedes Erwähnung geſchieht, wird für uns um ſo weniger

1) Joſ. 9, 23 ff.
2) Heidenthum und Judenthum S. 784.

Auffälliges haben, je bekannter wir die Israeliten mit den religiösen Bestimmungen des mosaischen Gesetzes und mit jener Societät voraussetzen. Unmöglich kann dieses Stillschweigen ein Argument gegen unsere und für Annahme des blutigen Opfertodes werden, da die Vertreter der letztern viel weniger, als wir, ja schlechterdings nicht, der Angabe einiger accidentellen Bestimmungen, besonders der des Ortes, der Mittel und Werkzeuge und der ausführenden Person entrathen können. Gegenüber dieser Ansicht könnte man dem Mangel an jeglichem Aufschluß über die Ausführungsweise fast den Character eines beredten Zeugen für die gegentheilige beilegen und ihn als lauten Protest gegen die von uns zurückgewiesene Hypothese eines blutigen Opfertodes begrüßen. — Mit nicht größerem Rechte und Erfolge dürften die Vertheidiger des blutigen Todes auf den vom biblischen Schriftsteller bezeugten Schmerz Jephtha's hinweisen. Wäre das Zerreißen des Kleides nur bei Todesnachrichten als das Wahrzeichen der innern Traurigkeit im Gebrauch gewesen, mit Recht würde dasselbe hier als Beweismittel der Richtigkeit jener Auffassung verwerthet. Manche Stellen der hl. Schrift aber bezeugen uns, daß sich gemäß der größern Heftigkeit der Gemüthsbewegungen bei den Orientalen auch bei andern, selbst geringern privaten und öffentlichen Unglücksfällen das Schmerzgefühl der Hebräer in jener dem hohen Grad der innern Stärke entsprechenden Weise geäußert [1]). Bei Jephtha finde ich solchen Schmerzensausbruch um so begreiflicher, als eben der Grund der Freude Israels und des vor Kurzem noch kaum geahnten hoffnungsvollen Blütezustandes seiner Verhältnisse zugleich der Anlaß des Verlustes

1) Num. 14, 5 ff. Jos. 7, 6; Job 2, 12.

des ihm theuersten Wesens wurde [1]), in dem Sinne, daß das Leben desselben für ihn und seine Familie für die Folge keinen Werth und keine Bedeutung mehr hatte. — Daraus, daß Beruf und Bestimmung des jüdischen Weibes Ehe und Mutterschaft waren, so sehr, daß der diesen Zweck aufhebende civile Tod auf Jephtha und seine Tochter denselben schmerzlichen Eindruck machte, wie der leibliche, kann Niemand auf die Unzulässigkeit unserer Auffassung schließen. Ehe und Mutterschaft galten selbst nach der Auffassung der vorchristlichen, speciell des jüdischen Volkes nicht als unumgängliches, vom Schöpfer in den Menschen gelegtes Naturgesetz. Wenn die Griechen und Römer die Ehe als Institut des Staates zur Vermehrung der Bürger desselben betrachteten, das die Dienste eines Jeden in Anspruch nehme und von diesem niedrigen Gesichtspunkte aus dieselbe durch Gesetze zur Pflicht machten, oder wenn die Israeliten die Fortpflanzung auf ehelichem Wege als eine empfehlenswerthe, von Gott gebotene und mit göttlichem Segen begleitete Handlung ansahen, so war in solcher Anschauung für das Verhalten der Masse eine Norm vorgezeichnet. Die Möglichkeit des entgegengesetzten Handelns war dadurch nicht schlechthin ausgeschlossen, ja einzelne Fälle eines solchen finden wir den geschichtlichen Berichten zufolge gesetzlich gekannt und anerkannt [2]). Zudem angenommen, aber nicht zugegeben, Jephtha habe sich

---

1) vgl. Tüb. Quartalschr. 1842. S. 619.

2) So bestand in Rom das reichlich privilegirte Institut der vestalischen Jungfrauen, welche aus religiösen Motiven freiwillig der Ehe entsagten (vgl Döllinger, Heidenthum und Judenthum S. 522) und bei den Juden, von einzelnen Stellen des A T. (Genes 24, 16: Isai 7, 14), in denen der Virginität ehrenvolle Erwähnung geschieht, abgesehen, der oben erwähnte, zum Cölibat verpflichtete Frauenverein.

durch Ueberantwortung seiner Tochter an jene Genossenschaft mit der Grundanschauung und der herrschenden Praxis seines Volkes in Widerspruch gesetzt, würde er ein solches Mißverhältniß vielleicht durch Vollstreckung des blutigen Opfertodes vermieden haben? Im ersten Falle trat er doch nur mit einer ohne Zuthun Gottes oder des göttlichen Gesetzes adoptirten, nationalen Meinung, im letztern aber mit den ersten Grundsätzen des mosaischen Rechtes und der mosaischen Moral [1]) in Opposition.

Ein anderes Argument für unsere Ansicht, welches sich gleichzeitig als directe und um so bessere Abweisung des eben berührten Einwurfes erweist, als es von derselben Voraussetzung, daß die Bestimmung des Weibes in der Ehe gipfele, ausgeht, bietet uns die Klage der Tochter Jephtha's über ihre Jungfrauschaft (בְּתוּלִים, V. 37 u. 38) d. i. darüber, daß sie, als das Gelübde vollzogen werden sollte, sich noch im jungfräulichen, unverheiratheten Zustand befand.

Es müßte nämlich auffällig erscheinen, daß im Anblicke des baldigen, blutigen Todes Jephtha's Tochter als Grund und einzigen Gegenstand der Klage ihre Ehe- und Kinderlosigkeit gefunden hätte und zwar wieder aus dem doppelten Grunde, weil naturgemäß vor dem größern Uebel das geringere zurücktritt, hier also von dem größtmöglichen irdischen Uebel, dem bevorstehenden Tode der Gedanke an den Mangel eines, wenn auch noch so wünschenswerthen Gutes hätte verdrängt werden müssen; und ferner, weil selbst für den Fall, daß bei Jephtha's Tochter die Freude am Leben ganz in die freudige Erwartung einer Nachkommenschaft aufgegangen wäre, die Klage über die Nichtverwirklichung dieser

1) Levit. 20, 2—5; Deuter. 12, 30; 18, 10.

Hoffnung ja in der allgemeinern Klage über ihr junges Leben oder ihren frühen Tod immerhin noch zum Ausdrucke gekommen wäre. Stand Jephtha's Tochter nicht dem nahen blutigen Tode gegenüber, sondern nur vor dem Eintritt des zur Ehelosigkeit verpflichtenden Instituts der הַנָּשִׁים הַצְּבָאוֹת, so hat ihr Verhalten nichts Seltsames, ja wir müssen gestehen, daß sie nicht anders handeln konnte, als uns vom biblischen Gewährsmann berichtet wird.

Sodann sind die näher angegebenen Umstände, unter denen die Schmerzensäußerung stattfand, der Ort, die Zeit, sowie die Theilnahme der Freundinnen weit eher Stützen der Ansicht, daß die Tochter durch das väterliche Gelübde Candidatin jener Frauengenossenschaft geworden, als jener, daß sie dem blutigen Tode geweiht worden sei. Gerade dieser Bericht legt den Gedanken an unsere heutigen religiösen Genossenschaften sehr nahe und der unbefangene Leser unserer Stelle wird an die dem Eintritte in eine solche vorangehenden Abschiedsbesuche, die gewöhnlichen Klagen und Schmerzensausdrücke erinnert worden sein, ohne auch nur auf die Vermuthung zu kommen, daß hier von den letzten Tagen einer zum Tode Bestimmten die Rede sei. In letzterem Falle würde man statt einer Reiseanzeige und der Mittheilung über eine zweimonatliche Abwesenheit vom väterlichen Hause die Verzeichnung stiller Resignation und schmerzlicher Klagen über den nahen Tod nicht nur natürlicher finden, sondern mit Recht erwarten.

Wenn ferner bei Ausführung des Gelübdes nur die Ehelosigkeit schmerzlich empfunden wurde, so hätte, wofern nicht das Verbleiben in demselben Zustande, sondern der blutige Tod Gelübdeobject war, dadurch dem Opfer die unangenehmste Seite genommen werden können, daß Jeph-

tha's Tochter die Möglichkeit der Heirath gegeben worden wäre. Statt des zweimonatlichen hätte sie ja einen längern Aufschub erbitten und erlangen können, ohne daß bei ihrer Todesverachtung die Erfüllung des Versprechens in größere Gefahr gekommen wäre, als bei jener kurzen Verzögerung.

Endlich hätte die Tochter, wofern ihr Schmerz über die Ehelosigkeit durch den nahen Tod veranlaßt war, ihren Klagen dadurch Gehör und den erwünschten Erfolg verschaffen können, daß sie entweder selbst oder durch einen Andern den Vater auf das Verbot des mosaischen Gesetzes [1]) bezüglich der Kinderopfer hingewiesen hätte [2]).

Waren die bisher angeführten Gründe für Annahme der beständigen Jungfrauschaft dem Inhalte des biblischen Berichtes entnommen, so sind wir jetzt in der Lage, selbst die Form der Fortsetzung desselben in unserm Interesse zu verwerthen. Wir müssen hiebei auf den hebräischen Urtext zurückgehen, weil die in der Vulgata gewählte Satzverbindung die Kraft des Argumentes abschwächt. Nach der Vulgataübersetzung hat nämlich in V. 39 »expletisque duobus mensibus reversa est ad patrem suum et fecit ei, sicut voverat, quae ignorabat virum« der Relativsatz »quae

---

1) Levit. 20, 2—5; Deuter. 12, 30; 18, 10.

2) Mit dem Hinweise auf die vom mosaischen Rechte festgesetzten Schranken der patria potestas, speciell darauf, daß dem jüdischen Vater kein unbedingtes Recht über Leben und Tod zustand, wie dies in der griech.-römischen Welt der Fall war (vgl. Val. Max. V, 8. §. 5.; Sallustius Catilin. c. 40) wäre der Sache nicht gedient, da unserer Ansicht nach (gegen Reinke a. a. O. S. 511 u. 512) auch von einer stricten, aus dem Worte des Vaters hervorgehenden Verpflichtung der Tochter zur Jungfrauschaft nicht die Rede sein kann, vielmehr dem Entstehen einer solchen zuerst die Ratification des väterlichen Versprechens von Seiten der Tochter vorhergehen mußte.

ignorabat etc.« die Bedeutung eines Nebensatzes, welcher zu dem ei eine attributive, oder, wenn man lieber will, appositionelle Bestimmung hinzufügen und die Stelle von virgini vertreten soll. Daß aber diese Auffassung des Satzes vom hl. Hieronymus nicht beabsichtigt worden sein kann, geht aus dem hebräischen Originale hervor und ist deutlich auch durch die Einschiebung des »sicut voverat«, angezeigt. Zuverlässig hat ihm bei der Wahl des Relativums jene Eigenthümlichkeit des ausgebildeten lateinischen Styles vorgeschwebt, nach welcher das quae zur Vermeidung der ermüdenden Verbindung durch et ea gebraucht wird. Diese Satzverbindung kommt dem hebräischen Originale nahe und sollte darum von den Herausgebern der Vulgata nicht, wie es in der mir vorliegenden sonst beliebten Edition des Bischofes Galura (Oeniponti 1834) der Fall ist, durch Außerachtlassung der trotz allem Schwanken, doch ziemlich allgemein beobachteten Regeln bezüglich der Interpunktionen zerstört werden; letztere Auffassung erheischt vor dem Relativum, statt des Comma, ein stärkeres Unterscheidungszeichen.

Nachdem der hebräische Schriftsteller die Vollstreckung des Gelübdes berichtet (V. 39), fügt er seinen Worten noch die kurze Bemerkung hinzu וְהִיא לֹא־יָדְעָה אִישׁ genau geben die LXX: „*καὶ αὕτη οὐκ ἔγνω ἄνδρα*“ „und sie erkannte keinen Mann“. Nehmen wir einen Augenblick an, der Schreiber dieser Worte habe die Ausführung des Gelübdes als blutige Tödtung verstanden, wie konnte er dann, so fragen wir, an dieser Stelle zu dieser oder überhaupt einer Notiz kommen, welche die Getödtete, deren Tod er so eben gemeldet, als lebend voraussetzt? Wollen wir seine Worte nicht als bittere, spöttische Bemerkung über die von der Getödteten so sehr beklagte Ehelosigkeit auffassen, etwa

in dem Sinne: „die wird, das versichere ich, keinen Mann erkennen", so gestehen wir, daß wir uns der Hoffnung begeben müssen, einen vernünftigen Grund für jene Notiz an dieser Stelle herauszufinden. Bei der Voraussetzung des blutigen Todes nehmen also die Worte den Charakter einer an dieser Stelle nicht passenden Phrase an. Berücksichtigen wir den Inhalt der Worte, so ist das Ergebniß kein günstigeres. Es müßte doch höchst sonderbar, ja geradezu unerklärlich erscheinen, wenn derselbe Schriftsteller, welcher uns schon in V.V. 37 und 38 weitläufiger, als wir bei der knappen und dunkeln Erwähnung des Hauptfactums erwarten durften, von dem jungfräulichen Zustande der Tochter Jephtha's in Kenntniß gesetzt hatte, der Todesanzeige in V. 39 noch einmal die Bemerkung folgen ließe: „sie (scil. die Getödtete) blieb unverheirathet". Fassen wir den Inhalt der Verse kurz zusammen, so hätte er sich also folgender Maßen ausgedrückt: das Mädchen wurde getödtet und blieb dann unverheirathet. Wie groß auch sonst die Freiheit in der Aufeinanderfolge der einzelnen Sätze in einem größern Satzgefüge sein möge, das Urtheil der Kritik über die Befähigung des so berichtenden Historikers brauchen wir nicht ausführlich zu verzeichnen; nur das wollen wir bemerken, daß wir die Phrase nicht mehr blos als an dieser Stelle unpassend, sondern als überflüssig, ja als leer und albern bezeichnen müßten. So wird unter dem Einflusse der Voraussetzung einer blutigen Tödtung nicht blos Jephtha zu einem Verächter des göttlichen Gesetzes, der in roher Weise die väterliche Gewalt im Dienste seiner Leidenschaften mißbraucht, sondern auch die Schilderung des Verfassers des Richterbuches zu einem Muster der Kakographie. Unläugbar ist dieses Resultat mehr als bedenklich und solch'

ſchweren, durch Nichts berechtigten Vorwürfen ſcheint es doch vorzuziehen zu ſein, die vielen lieb- und bei den älteren Auslegern faſt traditionell gewordene Todeshypotheſe abzuweiſen. Es iſt dadurch ſchon gleich wieder ein gutes Vorurtheil für die andere Annahme gewonnen. Erſt bei dieſer Annahme einer beſtändigen Jungfrauſchaft kommt aber auch die Wortfolge, wie der Inhalt des V. 39 in das richtige Licht zu ſtehen. Was den letztern betrifft, ſo iſt die dem Berichte über die Gelübdeausführung beigefügte Notiz: »quae ignorabat virum« der ſummariſche Ausdruck des Gedankens: ſie blieb, was ſie vorher geweſen, auch nach der Gelübdeerfüllung, nämlich Jungfrau [1]): die logiſche Richtigkeit der Erzählung läßt nichts zu wünſchen übrig und ohne durch irgend welche Gewaltſamkeit erzwungen zu ſein, ergibt ſich in Kürze folgender Zuſammenhang: Jephtha's Tochter war unverheirathet; der Vater machte das

1) „Man muß dieſelben entweder mit den vorhergehenden oder nachfolgenden Worten verbinden. Nimmt man ſie zu den vorhergehenden, ſo dünkt es uns eine ausgemachte Sache zu ſein, daß des Jephtah Tochter nicht geopfert worden ſei. Denn man kann alsdann dieſen Zuſatz nicht füglich anders, als eine weitere Erklärung des vorhergehenden: „er that ihr, wie er gelobt hatte", anſehen. Verbindet man ſie mit der folgenden Erzählung, und richtet die Ueberſetzung alſo ein: Jephtah that ſeiner Tochter, wie er gelobt hatte. Und da ſie keinen Mann erkannte, ſo ward dieß eine Gewohnheit in Iſrael: jährlich gingen die Töchter Iſraels hin u. ſ. w., ſo iſt es dennoch ein merkwürdiger Umſtand, daß, da die Urſache einer gewiſſen Gewohnheit, die bei Gelegenheit des traurigen Schickſals der Tochter des Jephtah in Iſrael aufkam, gemeldet wird, nicht einer Aufopferung derſelben gedacht, ſondern blos dieſes angeführt wird: „ſie erkannte keinen Mann." Kann man wohl glauben, daß etwas weiter mit der Tochter des Jephtah vorgegangen ſei, als daß ſie beſtimmt wurde, welches bei den Iſraeliten Unglücks genug war, zeitlebens unverheirathet zu bleiben?" Jörcher, Anmerk. zu A. Calmet's bibl. Wörterbuch unter Jephtah. Vgl. Reinke a. a. O. S. 488.

Gelübde, sie in ihrer Jungfrauschaft Jehova zu weihen; sie ratifizirt das väterliche Versprechen, empfindet aber gleichwohl, als eine in den nationalen Stimmungen und Neigungen großgezogene Israelitin großen Schmerz darüber, daß ihr jede Hoffnung einer Nachkommenschaft genommen ist; das Gelübde wird erfüllt und so bleibt sie also Jungfrau, hiemit ist denn auch schon die vom biblischen Schriftsteller beliebte Satzfolge gerechtfertigt; das etc. וְהִיא לֹא, »quae ignorabat etc.«, enthält das Object zu dem vorangehenden וַיַּעַשׂ Vulg.: »fecit« und wenn wir oben nur im Allgemeinen statt des Comma ein stärkeres Satzzeichen vor dem »quae« der Vulg. als nothwendig erklärten, können wir nunmehr unsern Wunsch dahin präcisiren, daß zur nähern Bezeichnung der Satzverhältnisse in V. 39 und zur größern Deutlichkeit das Colon gesetzt werden möchte, als Ankündigungszeichen des noch folgenden Objectssatzes. Es bleibt nunmehr nur noch die in Folge der Gelübdeausführung entstandene Sitte (V. 40) zu würdigen [1]). Auch hierüber gehen die Anschauungen der einzelnen Uebersetzer und Interpreten auseinander. Reinke [2]) glaubt bei Besprechung dieses Punktes seine ganze Aufmerksamkeit ausschließlich der Ermittelung des Ortes der Zusammenkunft widmen zu müssen. Er vermeint in den vom biblischen Schriftsteller beliebten Ausdrücken deutlich angezeigt zu finden, daß die israelitischen

1) Die profangeschichtliche Parallele der Iphigenia mit Jephtha's Tochter, welche man mitunter gezogen findet, scheint mir, weil willkürlich und wahrscheinlich blos durch die Buchstabengleichheit beider Wörter veranlaßt, der Berücksichtigung nicht werth. Damit fallen dann von selbst die aus jenem Vergleiche gezogenen Folgerungen bezüglich des Ausführungsmodus unseres Gelübdes.

2) a. a. O. S. 491 u. 492.

Jungfrauen beim Heiligthume oder in allernächster Nähe zusammengekommen seien und zieht daraus den Schluß, daß jene jährliche Erinnerungsfeier unmöglich eine gesetzwidrige Handlung zur Voraussetzung und zum Gegenstande gehabt hätte, weil sonst die Priester und Leviten, unter deren Augen jene Zusammenkunft stattfand, gegen das Aufkommen einer solchen nationalen Sitte protestirt haben müßten und würden [1]). Wir würden einer andern Argumentationsweise den Vorzug geben. Wollte Reinke einmal bei der Untersuchung über den Character des Festes der Oertlichkeit jene entscheidende Bedeutung zuweisen, so lag doch, scheint es, der Hinweis auf den bekannten festen Sitz jener Frauengenossenschaft, deren Mitglied Jephtha's Tochter geworden, zunächst. Ein solcher wäre jedenfalls von unzweifelhafterem Erfolge, als die Bezugnahme auf den Gebrauch jener beiden Wörter im Urtexte, von denen sogar nur das letztere, die adverbiale Zeitbestimmung מִיָּמִים יָמִימָה den erheischten Dienst leistet. Zudem könnte ja auch Jemand den von Reinke beigebrachten Argumenten ungetheilt beipflichten und sich dennoch gegen Annahme der Reinke'schen Schlußfolgerung bezüglich des Gegenstandes der Feier sperren: wenn er nämlich von der Voraussetzung ausgehen wollte, daß die jährliche Zusammenkunft der Altersgenossinnen am Heiligthume nicht zur feierlichen Begehung eines Freudenfestes, sondern zu dem Zwecke

---

1) „Für die Begehung dieses Festes bei der Stiftshütte sprechen aber nicht undeutlich die Worte: „die Töchter Israels gehen und preisen die Tochter Jephtha's, des Gileaditers, vier Tage im Jahre", da die Ausdrücke „gehen" und מִיָּמִים יָמִימָה, welche Worte vom Osterfeste, welches, wie wir aus 1 Sam. 1, 2 ersehen, ganze Familien zu besuchen pflegten, vorkommen, kaum anders, als von einem allgemeinen Feste am Versammlungszelte erklärt werden können". Reinke a. a. O. S. 492.

geſchehen ſei, zu trauern und zu klagen, Vulg.: »ut plangant«, LXX: θρηνεῖν. Auch Reinke wußte ja, daß „viele Interpreten, wie der Alexandriner, der Syrer in der Peſchito, Jonathan in ſeinem Targum, der arabiſche Ueberſetzer, Münſter, Caſtalion, Oſiander, die versio anglicana dem Zeitworte תָּנָה im Piel die Bedeutung: θρηνεῖν, plangere, klagen, beklagen, geben", und hätte dieſe Differenz als Fingerzeig betrachten ſollen, welchen Gang die Erörterung zu nehmen hätte. Leider finden wir dieſes Verb, außer in unſerer, in der ganzen hl. Schrift nur noch an drei Stellen (Oſea 8, 9. 10; Richt. 5, 11) wieder, aber an keiner derſelben, ſelbſt von jenen Ueberſetzern nicht, in jenem Sinne gedeutet, in welchem man es hier verſtanden wiſſen will. Die Lexikographen geben ihm einſtimmig die Bedeutung „ſchenken", „über eine Belohnung, eine Gabe übereinkommen" und ihnen ſind in den andern Stellen die LXX und der hl. Hieronymus gefolgt. Auch der neueſte Ueberſetzer und ſorgfältige Erklärer des Propheten Oſee, Aug. Wünſche, hält an jener hergebrachten lexikaliſchen Deutung feſt [1]). Ich ſehe nicht, was im Wege ſtehen könnte, dem Worte dieſe an andern Stellen verliehene Bedeutung und Ueberſetzung auch an der unſern zu laſſen, ſie hat jedenfalls vor den andern, die Reinke'ſche Ueberſetzung durch „preiſen" miteingeſchloſſen, den Vorzug der Vorausſetzungsloſigkeit und der Uebereinſtimmung mit der ſonſt allgemein beliebten, von dem Verſtändniß einer einzelnen Stelle unabhängigen Deutung des Wortes. V. 40 würde dann in deutſcher Ueberſetzung lauten: jährlich gingen die Töchter Iſraels zu beſchenken die Tochter Jephtha's ꝛc. Die letzten Worte des Verſes: אַרְבָּעָה

1) Der Prophet Hoſea. Leipzig. 1868. S. 70.

יָמִים בַּשָּׁנָה, vier Tage im Jahre, enthalten entweder eine adverbiale Bestimmung zu dem Hauptverbum יֵלֵךְ, jedoch nicht so, daß durch dieselben die Zeitdauer blos derjenigen Handlung angegeben werden soll, welche durch יֵלֵךְ bezeichnet wird, sondern so, daß die Thätigkeit des Gehens, Reisens, zusammen mit dem Aufenthalte, dem Verweilen am Ziel der Reise der Zeit nach bestimmt wird, wie wir im Deutschen ebenfalls sagen: er ging d. i. er ging und blieb 4 Tage. Die Worte können aber auch, ohne daß der wort- und sachgemäße Sinn des Satzes dadurch geändert würde, als Object zu dem ihnen näher stehenden Infinitiv לְתַנּוֹת aufgefaßt werden, wodurch der Ausdruck die Form erhalten würde: jährlich gingen die Töchter Israels zu schenken d. i. zu widmen der Tochter (לְבַת) Jephtha's, des Gileaditers, vier Tage im Jahre. Wenn wir auch aus den beigebrachten Gründen diese Auffassung und Uebersetzung als die allein richtige bezeichnen müssen, so können wir trotzdem oder vielmehr ebendeßhalb jene andere, von einigen Interpreten (Areas, Montanus, Pagnini) gewählte Uebersetzung des Verbs תָּנָה durch reden, anreden zulassen, sofern ihr unsere vorangehende zur Grundlage und zum Ausgangspunkte dient. Es bedarf, um zu derselben zu gelangen, in unserer Uebersetzung nur der Anwendung der bekannten Metonymie der Sache und des ihr zugehörigen Zeichens, d. h. da das „schenken", „wegen eines Geschenkes übereinkommen" nur durch sprechen, reden zu Stande kommt, so bedarf es, was ja gestattet ist, nur einer Verwechselung der einen Vorstellung mit der andern. Der erste, der diese Version in Aufnahme gebracht, ist wohl der geistreiche, mittelalterliche Rabbine Darr Kimhi (gest. 1232, bei den Juden wird er meistens

Radak ר"ק genannt) und des von ihm einmal gezeigten Weges sind seitdem manche, von Reinke zum Theil citirte Interpreten gegangen. Gleichviel welcher von beiden Erklärungsweisen man den Vorzug gibt, an keiner derselben findet die Annahme, daß Jephtha's Tochter getödtet worden, irgendwelche Stütze. Nach beiden setzt ja der Vers die Geopferte als lebend voraus. Wie lange jene Sitte bestanden, suchen wir in dem biblischen Berichte vergebens; jedenfalls hat sie, unserer Auffassung zufolge, das Lebensende der durch sie Geehrten nicht überdauert. Die Freundinnen, vielleicht auch die Altersgenossinnen überhaupt — daß auch die nachwachsende Generation aus Ehrerbietung jene Gewohnheit adoptirt habe, ist wohl unwahrscheinlich — gingen jährlich 4 Tage gemeinschaftlich zum Heiligthume (Reinke), dem vermuthlichen Sitze der religiösen Frauengemeinde Israels, um die Tochter Jephtha's zu besuchen und dadurch das heldenmüthige, dem Vaterlande freiwillig dargebrachte Opfer derselben zu ehren.

So wenig ist also dieser Schlußsatz unseres Berichtes dazu angethan, die aus sachlichen Gründen und auf Grund bestimmter Ausdrücke der hl. Geschichte gemachte Annahme zu erschüttern, daß er ihr vielmehr einen neuen Anhalt erbringt und damit gleichzeitig der gegnerischen Ansicht eine neue drückende Schwierigkeit bereitet. Die Verwendung dieses Schlußsatzes des Berichtes zu Gunsten des blutigen Opfers konnte und ist darum, unseres Wissens, auch immer nur auf Grund der nachgewiesener Maßen unzulässigen Uebertragung des תָּנָה durch „beklagen" geschehen. Den Vorwurf der Befangenheit, in Folge deren wir vielleicht, wenn auch unbewußt, Gründe für die einmal liebgewonnene Ansicht in den biblischen Bericht hineingelesen hätten, wird uns, wie

in unſern Erörterungen überhaupt, ſo auch bei der Erklärung dieſes Verſes gewiß Niemand machen können, was die Vertreter der andern Anſicht nicht in gleichem Maße für ſich beanſpruchen können. Mit der im Vorſtehenden begründeten, wie uns ſcheint richtigen Auffaſſung von dem Gelübdeact und der Gelübdeausführung Jephtha's iſt die Stellung deſſelben zum moſaiſchen Sittengeſetz ſchon von ſelbſt beſtimmt. Dem von den patriſtiſchen Auslegern vielfach ausgeſprochenen und im Anſchluß an dieſe von den mittelalterlichen und ſelbſt den neuern Theologen wiederholten Tadel gegen den wegen ſeines Gelübdes mehr noch, als wegen ſeines Kriegsruhmes viel genannten Helden können wir nicht beipflichten.

2.

Kritiſche Beiträge.

Von Dr. Nolte in Paris.

I. Zur Kirchengeſchichte des Philoſtorgius. Philoſtorgius begann ſeine Kirchengeſchichte mit der Ketzerei des Arius und führte ſie fort bis zur Ernennung des jüngeren Valentinianus zum Kaiſer und der Hinrichtung des Tyrannen Johannes. Er gab dieſelbe in eben ſo vielen Büchern heraus, als ſein Name, *φιλοστόργιος*, Buchſtaben enthält. Nahm man den erſten Buchſtaben des erſten Wortes eines jeden Buches und ſchrieb ſie der Reihe nach hin, ſo erhielt man den Namen des Verfaſſers. Leider beſitzen wir von dieſem Werke nur die Auszüge, welche Photius aus demſelben gemacht hat, nebſt einigen Bruchſtücken, welche wir bei Suidas finden. Zu dem Allem kommen noch einige Excerpte, welche Nicetas Choniates uns in ſeinem Thesaur. orthodoxae fidei aufbewahrt hat. Von dieſem Werke des Nicetas gab Petrus Morellus aus Tours die fünf erſten Bücher in lateiniſcher Ueberſetzung zu Paris 1580 heraus. Des Philoſtorgius Fragmente, welche bei Nicetas ſich finden, theilte Valeſius nach Morellus Ueberſetzung in ſeiner Ausgabe der Kirchengeſchichte des Theodoretus, Euagrius, Phi-

loſtorgius und Theodorus Lector mit. Die griechiſche Handſchrift, nach welcher Morellus ſeine Ueberſetzung anfertigte, kam ſpäter in Baluze's Händen, in deſſen Bibliothek ſie die Nummer 52 trug. Sie wurde ſpäter Eigenthum der königlichen Bibliothek, erhielt daſelbſt die Nummer 1865 und ſpäter 1234. Daß dieſe Handſchrift dieſelbe iſt, deren ſich Morellus bediente, beweiſen z. B. die Lücken, welche fol. 195 vers. ſeiner Ausgabe ſich finden. Der Rand der Handſchrift iſt an dieſer Stelle fol. 8. rect. beſchnitten; zu Morellus Zeiten war jedoch noch mehr vorhanden, als jetzt. Im 32. Kap. des 3. Buches fol. 134 vers. hat der Editor die Parentheſe: constat enim — dicemus apertius gegen die Handſchrift aus dem 2. Kap. hier beigefügt; während er hier die kleine Lücke ausfüllt, hat er ſie dort durch Sternchen angedeutet. Ich übergehe vieles Andere, da das Angeführte für die Richtigkeit meiner Annahme beweiſend genug iſt.

Ich gebe hier zuerſt den griechiſchen Text der von Valeſius nur in lateiniſcher Ueberſetzung mitgetheilten Bruchſtücke.

I. Cod. fol. 106 r. *φιλοστόργιος δέ φησιν ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ τῆς ἑαυτοῦ ἱστορίας, ὅτι ἀρειανόφρονες ἦσαν· ἐκ μὲν τῆς ἄνω λιβύης σεντιανὸς βορείου. δάχιος βερονίκης· σεκοῦνδος τευχείρων· ζώπυρος βάρχης· σεκοῦνδος ἕτερος πτολεμαΐδος· θέων μαρμαρικῆς· ἐκ δὲ θηβῶν τῶν αἰγυπτίων μελίτιος· ἐκ δὲ παλαιστίνης, πατρόφιλος σκυθοπόλεως· εὐσέβιος καισαρείας ὁ παμφίλου καλούμενος· ἐκ δὲ φοινίκης, παυλῖνος τύρου· ἀμφίων σιγηδῶνος· ἐκ δὲ κιλικίας, νάρκισσος εἰρηνουπόλεως· ἀθανάσιος ἀναζάρβου· ταρκονδίματος αἰγῶν· ἐκ δὲ καππαδοκίας λεόντιος, λογχιμανὸς καὶ εὐλάλιος· ἐκ δὲ πόντου, βασίλειος ἀμασείας· μελίτιος σεβαστουπόλεως· ἐκ δὲ*

βιθυνίας, θεόγνις νικαίας· μάρις χαλκηδόνος· εὐσέβιος τῆς νικομήδους, ὁ μέγας ἐπίκλην, λουκιανοῦ τοῦ μάρτυρος ὁμιλητὴς καὶ περίοπτος ἐν τοῖς μάλιστα τὴν ἀρετήν, ἀφ' οὗ καὶ ὁ μέγας ἔλαβε τὴν ἐπωνυμίαν. Vgl. zu dieſem Fragmente Philostorg. libr. I, §. 8 u. 9 der epit. des Photius.

II. Ibid. *φιλοστόργιος δὲ πρὸς μὲν τῷ τέλει τοῦ πρώτου λόγου φησίν, ὅτι τῶν ὑπογραψάντων εἰς τὴν ἐν νικαίᾳ πίστιν οἱ μὲν ἄντικρυς τοῦ ὁμοουσίου τὴν φωνὴν ταῖς ἑαυτῶν ὑπογραφαῖς ἐνετίθεσαν. οἱ δέ γε περὶ εὐσέβιον σοφιζόμενοι τὴν βλασφημίαν ἀντὶ τοῦ ὁμοουσίου τὸ ὁμοιούσιον ἐνέγραψαν πλὴν σεκούνδου καὶ θεωνᾶ, οἳ καὶ εἰς ἰλλυρίους ἐφυγαδεύθησαν ἅμα ἀρείῳ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ πρεσβυτέροις.* Vgl. Philoſt. l. l. §. 9.

III. Ibid. *ἐν δὲ τῇ ἀρχῇ τοῦ δευτέρου λόγου φησίν, ὅτι εὐσέβιος καὶ θέογνις καὶ μάρις μετάμελοι γεγονότες ἐφ' οἷς ὑπέγραψαν προσῆλθον τῷ βασιλεῖ λέγοντες· ἠσεβήσαμεν, βασιλεῦ, ὑπογράψαντες τῇ ἀσεβείᾳ δέει τῷ σῷ· ὁ δὲ ὀργισθεὶς τούτους μὲν ἐξώρισεν εἰς γαλλίας ἤτοι γαλατίας τὰς ἑσπερίους· τοὺς δὲ περὶ ἄρειον ἀποκαταστῆναι ταῖς οἰκείαις πατρίσι προσέταξε· μετὰ δὲ τρεῖς ὅλους ἐνιαυτοὺς ἐψηφίσατο καὶ τοῖς περὶ εὐσέβιον κάθοδον.* Vgl. Philoſt. l. l. libr. II. §. 7.

IV. Ibid. fol. 106 vers. *ὡς δέ φησι μόνος φιλοστόργιος ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς ἱστορίας λόγῳ, παυλῖνον ἀπὸ τύρου μετάτιθέασιν εἰς ἀντιόχειαν.* Vgl. Philoſt. l. l. libr. IV, §. 15.

Ich füge noch folgende Bruchſtücke hinzu, welche Valeſius nicht aufgenommen hat.

V. Fol. 111 vers. *ὅτι δὲ χρυσοχόος ὁ ἀέτιος ἦν, μαρτυρεῖ καὶ φιλοστόργιος ὁ τούτῳ σύμφρων ἐν τῷ τρίτῳ*

τῆς ἱστορίας λόγῳ· χωρήσας γοῦν, φησίν, ἐπὶ χρυσοχοΐαν ἀέτιος ἀκρότατος γέγονε χρυσουχειρουργός. Das Folgende, welches für Aetius wenig ehrenvoll iſt, hat Nicetas aus Philoſtorgius nicht entlehnt. Sonſt vgl. Philoſt. l. l. libr. III, §. 15 und denn auch von Valeſius mitgetheilten Artikel *ἀέτιος* aus Suidas.

VI. Fol. 114 r. *ἀλλὰ καὶ ὁ δυσσεβὴς φιλοστόργιος ἐν τῷ ὀγδόῳ τῆς ἱστορίας λόγῳ τὸν δυσσεβέστατον τοῦτον εὐνόμιον ἐπαινῶν φησίν· ὡς ὁ ἀπολινάριος τὸ ὑπομνηματικὸν εἶδος τῆς λέξεως ἄριστα εἶχεν· βασίλειος δὲ πανηγυρίσαι μόνον λαμπρότατος ἦν· τῷ δὲ γρηγορίῳ ἑκάτερα παρ' ἀμφοτέρους* [1]) *ἐξεταζομένῳ, μείζω βάσιν εἰς συγγραφὴν εἶχεν ὁ λόγος. καὶ ἦν εἰπεῖν ἀπολιναρίον μὲν ἀδρότερος βασιλείου δὲ σταθηρότερος* [2]) *ὁ μὲν οὖν ἀπολινάριος καὶ ὁ βασίλειος κατὰ τῆς ἀπολογίας, ἧς εὐνόμιος ἐξήνεγκεν ἐγράψαντο* (ſo iſt wohl zu entziffern, was die an Abbreviationszeichen ſo überreiche Handſchrift hier bietet). *τοῖ δὲ γρηγορίου (καὶ τοῦτό τις εἰς συνέσεως ἀπόδειξιν οὐχ ἥκιστα λάβοι) διαγνόντος, ὁπόσον αὐτῷ πρὸς ἐκεῖνον ἦν τὸ τῆς δυνάμεως μέσον καὶ τὴν ἡσυχίαν ἀσπασαμένου* (ſo glaube ich, ſtand in der Handſchrift; nicht *ἠσπασμένου*) *μόνον δὲ τινὰ τῶν εὐνομίου κεφαλαίων ἐν τῷ περὶ υἱοῦ λόγῳ ἀνατρέψαντος ὡς ἐν εἴδει τῆς πρὸς ἀνομοίους ἀντιρρήσεως· ὁ δὲ εὐνόμιος ἀπολινάριον μὲν οὐδὲ ἀντιρρήσεως ἠξίωσε· καὶ γὰρ τᾷ ὄντι πλαδαρὸς εἰς ταῦτα ἀπήντησε καὶ ἀσυστρεφής (ἀσύστροφος?) βασιλείῳ δὲ ἀντεῖπεν ἐν πέντε λόγοις· ὧν τοὺς δύο τοὺς*

1) Lies *ἀμφοτέροις* mit Valeſiustext.

2) Die beſſere Form iſt *σταθερώτερος*, wie Philoſtorgius wahrſcheinlich auch geſchrieben haben wird; jene ſchlechtere Form wird von Nicetas herrühren.

προεκδοθέντας δεξάμενος βασίλειος ὑπὸ δυσθυμίας τὸν βίον ἀπέλειπεν. Vgl. Philoſt. l. l. libr. VIII, §. 11 u. 12 und die auch von Valeſius angeführten Artikel: ἀπολινάριος, βασίλειος und γρηγόριος des Suidas.

II. In den mir zu Geſichte gekommenen Unterſuchungen, welche nach der gründlichen Vertheidung des in Cöln im Jahre 346 gehaltenen Concils durch den Jeſuitenpater de Bück im XI. Octoberbande der Act. 55 erſchienen ſind, habe ich nichts Neues gefunden. So hat z. B. der Profeſſor der Theologie im Prieſterſeminare zu Troyes, Lalore, in ſeiner 1868 zu Troyes veröffentlichten Abhandlung: Optatien, deuxieme evêque de Troyes u. ſ. f. nur wiederholt, was de Bück geſagt hat, ſelbſt den Druckfehler bei de Bück p. 373 an Statt 873 in Note 9 p. 12.

Der Mönch Aegidius von Orval hat bekanntlich die Acten dieſes Koncils ſeinen Zuſätzen zu Herigers Geſchichte des episcop. Tungrens. einverleibt. Da er die Sentenz des Servatius ſchon vor den Acten mitgetheilt hatte, ſo hat er ſie in den Acten ſelbſt weggelaſſen. Dieſes gegen Binterim Geſch. der teutſch. Concil. Bd. 1. S. 351. Note. Die eigenhändige Hdſchft des Aegidius findet ſich im Prieſterſeminar zu Luxemburg. Prof. Peters hat mir gütigſt die Abweichungen derſelben vom Texte des Chapeaville (ſo ſchreiben die Wallonen in ihrer Sprache ſeinen Namen, franzöſich aber nennen ſie ihn Chapeauville). Der Kod. hat Victurio Pariseorum. Superiore Nerviorum; ferner Cabellonorum; bei Martino fehlt im cod. der Titel episcopo; ferner einmal effrathe, einmal eufrata, ſonſt immer effrata. Der Name des Optatianus iſt das erſte Mal ſo corrigirt, daß Peters die eigentliche Leſeart nicht conſtatiren

konnte; bei ſeiner Stimmabgabe heißt er Optatius. Die Sentenz des Biſchofes Jeſſius lautet: non solum epistolis omnium ecclesiarum episcopis ..... sub praesentia Martini consenioris nostri et Metropoli presbiteri et victorini dyaconi ideo consensi etc. In dem Spruche des Dioscolus ſteht dicente domino deo nostro an Statt etc. nostro Christo; nach veterator folgt noch qui tantum molitus est scelus. — In dem Spruche des Eulogius ſteht pusillanimitatis an Statt pusillitatis; in dem des Valerianus ſteht sententiarent eodem iure etc.

Daß Crabbe eine oder mehrere handſchriftliche Quellen gehabt hat, iſt für mich eine ausgemachte Sache; ob er auch des Aegidius Werk gehabt habe, kann ich nicht entſcheiden. Surius wird wohl nur Crabbes Text wiederholt haben. Da Sirmond und die Benediktiner keine Handſchrift haben auffinden können, ſo gebe ich hier die von der Benediktiner Ausgabe des concil. Gall. tom. I. Paris 1789 abweichenden Leſearten der einzigen Handſchrift, welche ich geſehen habe. Dieſe Hdſchft bildet in der Burgundiſchen Bibliothek die Nr. 498—504. Nach fol. ult. vers. war dieſe Hdſchft: liber beate Marie auree vallis; ſpäter kam ſie in die Hände der Bollandiſten, bei denen ſie die Nummer + Ms. 127 erhielt. Ob Aegidius dieſe Hdſchft vor Augen gehabt hat, vermag ich nicht zu ſagen. Sie war in Italien; denn am unteren Rande des fol. 66 r ſtehen in ſehr feiner Schrift in loco male habito aut in rasura: Recognovi semel Mantuae und zwar mit litteris uncialibus rusticanis geſchrieben. Sie enthielt außer der Coll. Dionysio-Hadriana u. ſ. f. auch die Acten unſeres Koncils. Die Schrift dieſer Acten gehört dem Anfange des XI. Jahrhunderts an. Die Worte: Anno dominicae incarnationis CCCXLVI. IIII

anno CCLXXX olimpiadis. imperii autem Constantii, filii Constantini VI. Indictione IIII facta est degradatio eufratae coloniensis episcopi consonante et subscribente Julio papa et omnibus Italiae, Galliae Germaniaeque episcopis ſtehen am äußeren Rande; ſie ſind wenigſtens ein Jahrhundert jünger, als die Schrift der Acten; fallen ſomit auch noch in die Zeit vor Aegidius. Ehe ich die Varianten verzeichne, will ich aus der von dem Luxemburgiſchen Jeſuitenpater Wiltheim geſchriebenen Handſchrift, welche in der Burgundiſchen Bibliothek Nro. 2112 trägt, eine Notiz mittheilen, welche ſich fol. 54 r findet. Sie lautet folgender Maßen: ..... Item in alio codice Ms. eiusdem bibliothecae Maximinianae per modum parergi inseruntur nomina patrum concilii Agrippinenses. contra Euphratam. Ibi pro *Superior Nerviorum* ut hactenus vulgati ediderunt, habetur *Superior* **Averniensis.** Mit dieſer Leſeart gewinnen wir Nichts; die Biſchofsliſte von Clermont erhebt dagegen Widerſpruch. Beſſer alſo wird es ſein, Superior für einen Regionar-Biſchof zu halten.

Titel: Concilium

Fol. 217 uers. 1. Col.

Col. 111 Post cons. Amanti et Albini. IIII id. maias
B
in agripinensium

id est Maximinus a Treueris, Valentinus ab Arelato (o ſcheint aus u̇ verbeſſert ab al. m.), Domatianus (in Domitianus hat al. m. i in a verändert und dann noch a über der Zeile beigefügt) Cabellonorum.
Jessis Nimitum (al. m. hat Nemetum geändert und über d. Z. Nemehensium beigefügt).
nensium
Victor Uangionum (nensium al. m.)

Valerianus Attusidorensium (al. hat das erſte t in u verändert, aus u nach dem zweiten t durch Raſur i gemacht und o zwiſchen i und d üb. d. Z. beigefügt).
Simplitius Augustodonensium (al. hat Augustidunensium geändert).
Amandus Argentoratensium
Justianus Rauracorum, Eologius Amcianorum (al. üb. d. Z. Ambionensium).
Discolius Remorum.
et mandantibus (hier iſt & ausradirt) Martino episcopo Mogontiacensium (über sium eine Raſur)
Desiderio Lingonie, Panchario Visoncensium (auch hier Raſur über sium), Sanctino Articlauorum (über uorum hat al. geſchrieben t. = uel) uensi), Col. 112 B
Victurino (al. hat u in o geändert) Pariseorum.
Mercurino Suessionum, Diclopeto Auritianorum, Eusebio Rotomagentium (i in tium durch aus ai).
plebis Agripinensium (ſo ſtets mit einem p)
de nomine Eufrata (ſo ſtets mit f), qui Christum deum negat.

can. I. quia dei uoluntas patris nostri ihũ $\overline{\text{XPi}}$ blasphemum | 2col. Eufratam.
dampnatum.

Col. 113 B blasphemanit. quod $\overline{\text{XPm}}$ negat. hanc med. ore prelata est.
blasphemiae remittentur.
blasphemaverit in spirit. s. non remittetur ei neque (die zwei letzten Wörter üb. d. Z. ab ead.) reus erit aeterni iuditii.

II. consentio eum (vor eum ſcheint o ausradirt) ep. esse non (o in non in Raſur; war wohl e).

IV. subscriptione frm̄ ..... eundem — precepta ... deiectum.

V. Opt. ep. dixit: Et ego censeo. Eufratam. negando XPm̄ deum esse.

VI. Jessis.

ecclesiarum qui (constructio ad sensum) audierunt. sub presentia Martini consenioris nostri et Metropi prb̄ri et Victoris diaconi |fol. 218 r 1 col. ideo consensi etc. Die Worte et Quinti presbyteri fehlen; sie finden sich indeſſen bei Chapeauille p. 34; hat dieſer ſie aus Surius beigefügt?

VII. Eufratam inmemorem sacr. caelestis.

quod episcopum ullo modo non decet, consentio illum esse depositum.

VIII. conuenissemus, suffecerat a quinque episcopis, qui Eufratam blasphemium (p hat al. m. nach Ausradirung wie es ſcheint, von sc. geſchrieben) quia Chr. d. n., sententiarent eodem etc. — in presenti — subscriptione manifestatum est.

Col. 114 B qui tantum nudum hom.: — — — dampnatus est — — — adtulerit — — — eundemque

VIIII. Simplicius ſo hier cod.

218 r. 2 col.

X. Amandus — — in presenti — ad eundem — — — dampnationem.

XI. Justinianus ſo hier cod.

dixit: Ex epistola clericorum Agripin. — — et frm̄ — — — dampnatum.

XII. Eulogius ſo hier cod.

*qui periit pri*mus; das durch den Druck Hervorgehobene iſt in Raſur geſchrieben ab ead.

et ceteros — — descenderit de caelo — predicauerit — predicatum.

Quare? Eufrata — dampnatus ihm̄ XCm̄ meretur |218 uers. 1 col. dampnatioue perc. est.

XIII. non opinioni sed ueritate — sepe — audiente etiam Athanasio.

Col. 115. XIIII. Discolius episcopus dixit: Quia Christum ..... dicente domino deo nostro Christo — — in caelis .... inter ceteros.
B

Col. 116. B. Item ex epistola Diclapeti ep. Aurelianorum (ſo hier cod.): Sed tamen sermonibus istis inter omnium uoces. Eufratas dampnatione caelesti plaga feriatur. Ende fol. 218 vers. 1 col. »Explicit« oder ein ähnliches Wort findet ſich nicht.

III. Ebendieſelbe Handſchrift, welche den Text des Kölner Concils enthält, bietet uns fol. 16. vers. den Text des Concils von Piacenza im Jahre 1095 von einer der Synode gleichzeitigen Hand. Wir verzeichnen hier die Varianten der Handſchrift, indem wir den Text der Labbe-Coſſartſchen Ausgabe. tom. I col. 503—504 zu Grunde legen.

indict. 111. t. mar. celebrata est synodus Placentie presidente dŏmno (dono).

episcopis, abbatibus t. Gall. quam Longobardorum et Tuscie. Facta est autem m. consultatio de his qui eccles. uel praeb. emerant, sed et de his qui in scismate Wibertino ord. fuerant — cuperet ecclesia — et domini dn̄i) — et assensu concilii probata. Im cod. fehlt Incipiunt etc.

can. 1 u. 2 bilden hier nur einen.

de symoniacis — nos quoque spiritus sancti iudicio et ap. — Quicquid — unquam.
can. 3 u. 4 bilden nur einen.
a symoniacis non symoniace — ordinarentur nescisse symoniacos, etsi tamen pro cath. habeantur — a symoniacis c. immo exec.
can. 5 u. 6 bilden uur einen.
ecclesias uel ecclesiarum beneficia per pec. — canonice in eis uiuere, uoluerint, pro misericordia ibidim eos esse concedimus —. eos remouemus — digni inueniăntur (u über und Punkt unter a abal. m.) — cum iam maioris — ad alias transire fortasse — et in eadem uiuere canonice promiserint — salua tamen in omnibus canonica auctoritate.
can. 7 cathol. ord. sunt cum ea q. e. — nisi forte in (in üb. der Zeile ab eod.) eiusmodi — locum primum deb. obt. — uel praepositare uel officii locum.
can. 8. 9 u. 10 bilden nur einen.
quae a IV. heres. factae sunt et ab eis qui catholicor. et adhuc uiuent. ep. inuas. sedes, n. p. uoluerint se c. ord. nescisse dampnatos, irritas esse censemus. Qui uero — sed in hoc scismate a. r. ecc̣l. — ecc̣l. — iubemus, si tamen eos u. et cons. com.
can. 11 u. 12 bilden nur einen.
Amodo (uero üb. d. Z. ab eod.) — scism. — ecc̣l. — in sac. ordinibus constitutionem constit. — sed optineant — mult. strages iacet populorum subt. — seueritati aut addatur caritati.
can. 13 crismate uel bapt. uel sep. nichil exigatur

can. 14. mit statuimus ſchließt fol. 16 uers., mit etiam beginnt fol. 17 r. 2 col.

in initio XL. secundum in epdomada pent. tertium in epdomada plena ante equinoctium, quartum in epdomada plena ante natiuitatem domini.

can. 15 Decernimus etiam, ut sine titulo — et in qua quilibet intitulatus est ecclesia in ea tantum canonicus habeatur. Licet — praeesse possit ecclesiis, canonicus tamen aut praebendarius, nisi tantum ecclesiae in qua scriptus est, esse non debet — cura et dispositio — cui cap. subditae uidentur, immineat — de eccl. — prouideat.,. Soweit bei Hdſchft.

IV. Eine ehemalige Handſchrift des Löwener Jeſuitencollegiums bildet in der burgundiſchen Bibliothek die Nr. 1840—1848: die Nummer 1843 enthält von fol. 59 uers. — 64 vers. fin. »Sermo domini Bernardi abbatis Clareuallensis«; es iſt der von Muratori Anecdot. tom. III. p. 157 seqq. ed. Neap. 1776 herausgegebene Sermo in Carnotensi concilio von Hildebert. Der Codex beginnt: Sermonem quem in Carnotensi concilio ceptum (coeptum = incoeptum) |fol. 60 r.| seminari... grauarer nonnullos confidentium postulasse.... quibus stili mei somn..... scilicet oportet episcopum sic uiuere.... Ex habundanti fratres hoc aut similia addidistis scientes quod pep. uos mecum honorare ..... mendacii reus arguar ..... procul fieri ..... in quo si forte inueniar add. al. uel demps., sin eundem etc. Das Wichtigſte iſt, daß dieſe Hdſchft uns in den Stand ſetzt die Lücke bei Muratori p. 158 auszufüllen. Fol. 60 uers. leſen wir: Prae-

terea cum his omnibus docebimini sacerdotem gloriam (deo hier üb. d. Z. al. m.) debere, sibi censuram, odium uitiis, confoederationem moribus, doctr. pop., reu. sacramentis, quorum scilicet sacramentorum **sicut uos respicit ex professione dispensatio sic ex eorum contemptu** iudicium. De his ergo rogatus scribere, quia sacerdotibus exequor oratione |[61 r]| sacerdot. inde precor adiuuari. Pulsantibus his ad hostium (= ostium) misericordiae aperietur et eorum suffragiis potero, quod me etc.

Pag. 161 = fol. 62 uers. cod. fehlen im cod. die Worte: *De communi consensu.* Der cod. fährt fort: Quod autem *Christum* et ecclesiam spont. et com. consensus *adstrinxerit,* operae pretium est *narrare.* Ecclesiam Christus *elegit,* electam dilexit etc.

Fol. 64 uers. (= p. 164 Murat.) . . . sic Helyas, sic plerique ueteris emul. test. . . . latam uiam et spatios . . . pentat. Moysi tamquam uinculis quibusdam digitorum pedes eius lig. . . . secuti sunt apostoli ueritatem, martyres etiam secuti sunt et alii quos undec. hor. in uin. patrisfamilias uenisse commemorat. Illi q. s. l. Christum tempore praec., sed f. f. s. membra **nascituri Christi. Isti autem sub gratia Christum tempore secuti sunt, sed spirituali regeneratione facti sunt** membra nati Christi. Sicut autem . . . . . Attende Moysen, praeco sponsi, non sponsus fuit. Euge quem mavis prophetarum? praeco sponsi, non sponsus fuit. Considera plus quam proph. indig. se conf. qui s. cor. calceamenti sponsi. Intuere Petrum et Andream, percurre discipulos, dom. q. sp. fuerunt, nullus autem sponsus. Paulum respice; dictum est a sponso, q. op. eum pati multa p. nomine sponsi. Ad martires recurre;

agonistae sponsi fuerunt, nullus autem sponsus. Vides igitur sponsam Christi unam esse ecclesiam, et sponsum ecclesiae unum esse Christum, qui uiuit et regnat cum deo patre in unitate spiritus sancti deus per omnia secula seculorum. Amen. So ſchließt unſere Handſchrift, während Muratori noch anderthalb Seiten mehr bietet.

V. In dem Briefe ad clericos ecclesiae Coloniensis, welcher vor der pars secunda miraculorum s. Bernardi ſteht, leſen wir cod. 1191 D uol. II. ed. Mabill. Paris 1719: ‚Multi ex uobis curiose legerunt exemplar libelli, quod ad illustrem Henricum, regium spiritu magis quam sanguine misimus de signis quae uidimus a prima dominica Aduentus usque ad discessum nostrum a curia, quae nuper Spirae habita est.‘ Somit war der pars prima miraculorum an Heinrich gerichtet. Der Begleitbrief dieſes Theiles findet ſich bei Mabillon nicht.

Eine ehemalige Hdſchft sancti Martini Tornacensis saec. XII, welche jetzt in der Burgundiſchen Bibliothek unter Nr. 21848 ſich befindet, liefert uns, was wir ſuchten. Dieſe Hdſchft enthält von fol. 1r — 14 vers. 1 col. fin. Die Homilien Bernard's super uerba euangelii, ‚Missus est etc.‘; dann folgen bis fol. 123r 1 col. fin. die erſten ſechszig sermones in cantica; von da bis fol. 128 uers. fin. einige andere sermones Bernards und Anderes. Da Bernardus nirgends als sanctus in den Titeln bezeichnet wird, ſo iſt klar, daß dieſe Hdſchft vor ſeiner Beatification geſchrieben iſt. Denn der Titel Domnus allein findet ſich nach ſeiner Canoniſation nicht mehr.

Fol. 129r. 1 col. leſen wir, ohne von dem, was bei

Mabillon l. l. col. 1180—1182 B ſteht, auch nur das Mindeſte zu finden:

Ad Henricum nouitium clarae uallis. Domino (dn̄o cod.) desiderantissimo et totis uisceribus caritatis amplectendo fratri Henrico uere regio pauperi salutem optant qui cum abbate sunt fratres. Tibi specialiter destinandum credidimus descriptionis huius breuiculum, ut et tibi consolatio (ob sit ausgefallen iſt?) et per te caeteris innotescat, quibus iudicaueris expedire. Molesta tibi, molesta et eis est patris mora; et ipsius animam gladius iste pertransit, sicut nos scimus. Quid ni desideret ipse filios tales? Uerumtamen ubicumque ille sit, apud nos (uos?) est spiritus eius; et corpus ipsum si uobiscum non est, est pro uobis. Pater enim pro filiis thesaurizat. Accipite igitur gratum munus et nobis, qui uersamur in seculi fluctibus, orationis rependite beneficium. Agnoscite, quid a deo datum sit uobis, cum animabus uestris tantum patrem pastoremque prouidit. Explicit epistola. Incipit proemium. Cum in regno — Frankenocuurt .... kencingen ... litteram (cap. I. bei Mab.). Explicit proemium Incipiunt signa quae in Alemannia per seruum suum B. abbatem clareuatt operatus est deus. Michi sacerdos uillae Hetenheim .... uilla Kipenheim ... Frienburg puerum .... §. 3 Frieburg pro ... Erocingen, Heiterisheim quarta feria ... §. 4 in uilla Elieng. §. 5 Rinweld-Sekkingen ... Doinguen. §. 8 Scufusen ... et claudus ambulauerit. Episcopus. *Steim* (fehlt bei Mab.) feria IIII. mane ... §. 9 caecum senem ... dum transiuimus uillam *Stekborem* (fehlt bei Mab.), lumen recepit ... §. 12 Birbomesdorf ... Trichem .... Serkengen ....

§. 13 Rinuolt .. §. 14 Rouaselae ..... in ecclesia Rouasele .. Berchehe .... et ego eum uidi agentem gratias (das folgende von col. 1187 c bis col. 1188 B fehlt) iuxta capellam, ubi pater sanctus etc. Auf die letzten Worte von §. 19 »... noticia gloriamur« folgt unmittelbar Part. II. cap. IX. §. 30 Vix tandem .... Brunwilrae .... Brunwilre quod in graeco (nigrum iſt für in gr. zu leſen) uillare interpretatur u. ſ. f. bis §. 34 saecula saeculorum Amen. Es iſt hier fol. 133 r 2 col. fin. Explicit ausradirt. fol. 133 uers. folgt epistola ad Clerum Coloniensem. Dominis ... Wolomarus Constantiensis et ceteri tirones etc. (Part. II. cap. VI. §. 21.) ..... confirmante sequentibus signis. Explicit epistola Incipit proemium libri secundi. Multi ex uobis curiose legerunt exemplar libelli, quod ad illustrem Henricum etc..... quae praesentes uiderant uenerabiles abbates Campensis (Theodoricus a Campensis hat Mab.) et Heurinus Stemwoldus ... Wolkemarus suppleat ... ipse loquatur (hat al. aus loquitur verbeſſert) Explicit proemium. Incipit liber secundus de signis quae a Spira usque ad Leodium claruerunt. Wolkemarus. Utinam .... et nos Wormantiam .... apud castrum | (Cruzenach fehlt in d. Hdſchft, wie auch regrediens) ab eccl. ..... Pikenbach, sic enim ..... §. 24 ... cum Adulpho ..... uiculum Riegemach .... 25.... maior gloria fugientem (fug. hat al unterſtrichen u. üb. d. Z. repellentem geſchrieben). Mane feria sexta ..... §. 26..... Erexit Eberwimus abbas Stemioldensis .... §. 28 auditum. Ubi uero cenauimus .... uoces tonant per nubila. cris uns. gnade eleyson. Porro archiepis. etc. in §. 29: ... in personis facta sunt non infimis nec innotis. finis fol. 135

vers. 1 col. Die folgenden §§. 30—34 hat cod., wie bemerkt, früher fol. 132 uers. Da der Rand beschnitten und etwas ausradirt ist, so vermuthe ich, daß der Irrthum des Librarius dort berichtigt war, welcher daselbst am äußeren Rande, wie auch hier fol. 135 am unteren Rande von einer jüngeren Hand verbessert ist. §. 31 hat cod. . . . populus suum illud crist uns genadhe. und §. 32 sic compressus est pater. Fol. 135 vers. 2 col. init. beginnt Feria quinta in monasterio Gemblolio puer claudus etc. es fehlen also Part. III. c. x und ein Theil von c. XI = §. 34. §. 35 und der Anfang von §. 36. §. 37 Exinde f. ad op. cui Fontanae (= Fontaine l'éuêque) . . . . . ad castrum q. n. Bienz (= Binche) . . . . . in prouincia Heinocentium (unter t ein Punkt u. s üb. d. Z. ab eod.) . . §. 41 in oppido, cui nomen Goui . . . . §. 42 Dominica (dom̄c Hdschft) festus dies erat purif. . . . . legati regis Romanorum et Uuelfonis . . . . . cui nomen Danamant . . . . missarum sollempnia celebrauit. Das Folgende von Nec dum secesserat — inquisiuit §. 43 fehlt. Die Hdschft fährt nach soll celebrauit fort mit Audientes peregrini quidam . . . §. 44 Ipso die u. B. super Albam cognominatissimum (= quod nominatissimum) opp. est . . . . . celebrauit in ecclesia sancti Nicholai (eine andere gleichzeitige Hand hat unter Nicholai vier Punkte gesetzt und am äußeren Rande Maclou geschrieben); mit den Worten impos. manibus sanata est ipsa hora endigt die Handschrift; das letzte Sechstel der 2 col. fol. 137 r und das ganze fol. 137 uers. sind leer. Fol. 137 r. 2 col. steht unter den letzten Textesworten: Initium salutis cognitio peccati und etwas tiefer mit rothen Buchstaben: Liber

sancti Martini Tornacensis. Servanti benedictio, auferenti (maledictio).

V. Zu Caſſianus. Der neueſte Herausgeber der histoire litéraire de la France verräth überall eine ſolche Unbekanntſchaft mit den Perſonen und Werken derer, welche in den erſten zwölf Bänden derſelben behandelt werden, daß es zu verwundern iſt, wie er die Beſorgung des neuen zu vermehrenden, zu ergänzenden und zu berichtigenden Abdruckes dieſes Werkes zu unternehmen ſich getrauen mochte. Wie unbedeutend und lückenhaft ſeine Noten ſind lehrt jeden Sachkundigen eine flüchtige Durchſicht derſelben. Dazu liefert er oft ganz unnützen Ballaſt, indem er z. B. die Handſchriften dieſes oder jenen Auctors, welche in der kaiſerlichen Bibliothek ſich finden, aufzählt, ohne zu wiſſen, daß dieſelbe von früheren franzöſiſchen Editoren derſelben in ihren Prolegomenen bereits angeführt ſind. Ergänzen wir heute eine Lücke deſſelben. Man glaubte, daß die von Caſſianus verfaßte Mönchsregel verloren ſei. Glücklicher Weiſe exiſtirt ſie noch und ſteht längſt unter den Werken des h. Auguſtinus gedruckt. Die Unterſchrift im codex 328 der Stadtbibliothek zu Laon »Explicit regula Cassiani feliciter« lehrt uns ihren wahren Verfaſſer kennen. Im gedruckten Kataloge jener Bibliothek iſt das längſt bemerkt worden; aber bis jetzt iſt dieſe Notiz unbeachtet geblieben.

VI. Wer der Verfaſſer des Stabat mater u. ſ. f. ſei, darüber iſt viel geſtritten. Vgl. Daniel thesaur. hymnolog. tom. II. S. 139 u. flgde; Mone, Hymnen u. ſ. f. Bd. 2, S. 149. Die Burgundiſche Bibliothek beſitzt unter Nro. 13993 einen im 16. Jahrhundert verfaßten Katalog,

der Alles enthält, was (an Handschriften und gedruckten Büchern) »in inferiori bibliotheca sancti Jacobi Leodiensis« sich vorfand. In dem Paquot'schen Kataloge ist dieses Manuscript im Nachtrage p. 280—281 unter Nro. 27 verzeichnet. Dieser Katalog enthält fol. 76 vers. in der Beschreibung der Hdschft F. 27 unter Anderem Folgendes: »Item fol. 77. Benedictus papa XII. composuit hanc (salutationem sive ist über der Zeile hier beigefügt, jedoch durchgestrichen) orationem: Stabat mater dolorosa iuxta crucem lacrimosa etc. concessitque cuilibet confesso poenitenti dicenti eam pro qualibet vice 30. dies indulgentiam.« Das Alter des cod. giebt der Verf. dieses Kataloges nicht an.

VIII. Der cod. 18725 der Burgundischen Bibliothek zu Brüssel, von welchem Mone „Quellen und Forschungen zur Geschichte der teutschen Literatur" S. 270 flgde ausführlicher gehandelt hat, enthält am unteren Rande fol. 1 rect. folgende Notiz: In sacrario sancti Victoris ecclesie Xantensis.

Pallia. XXX. Vela VIIII. Tapetia VIII. Scamnalia (m üb. d. Zeile ead. m.) X. Haec omnia accepit Benno (vor o Rasur eines Buchstaben) in sacrario sancti Victoris.

IX. In seinem Briefe ad Lambinum Morinensem (= von Terouanen) episcopum — ep. 184 p. 284 ed. Paris. 1682 — sagt Bischof Stephanus von Tournay (Doornick) in seiner Klage über die Mönche von Sct. Bertin zu Sct. Omer: ..... Scire volumus interim dilectionem vestram, quia monachi vestri de sancto Bertino nobis infesti festinant ad iurgia, lites excitant et per unum de numero eorum qui claudicat in semitis suis, recti-

tudinem iustitiae nostrae tortuosa appellatione pervertere volunt et involvunt. Ecclesiam habent apud Coclers, in qua per annuos et conductitios mercenuriasque sacerdotes, saepe etiam per se ipsos, quod sacris canonibus (vgl. du Mollinet z. d. St.) inhibitum est, parochialia ministrant, cum nos tam ipsis, quam aliis omnibus monachis in **synodo nostra** praesente abbate ipsorum et prohibuerimus et quotidie prohibeamus etc. Die Acten dieſer Synode habe ich nirgends gefunden. Sind ſie etwa verloren gegangen?

X. Der 209. Sermo in append. tom. V. col. 348 ed. Bened., welcher auch unter Beda's und Alcuins Werken gedruckt ſteht, iſt nach einem Trierer Codex Sermo Helizacharis abbatis sancti Maximini Treuerorum. Der Jeſuitenpater Wiltheim aus Luxemburg hat dieſen Sermo aus jener Trier'ſchen Hdſchft abgeſchrieben. Dieſe Kopie wird unter Nr. 6841 in der Burgundiſchen Bibliothek zu Brüſſel aufbewahrt.

XI. Prudentius Maranus hat in ſeiner Vorrede zu Cyprianus bereits bemerkt, daß der dem Martyrbiſchof von Carthago zugeſchriebene Troſtbrief ad Turasium presbyterum, unter den Werken des h. Hieronymus (es iſt ep. 40 inter suppos. Tom. XI ed. Vallars.) abgedruckt ſei; jedoch heißt der Empfänger Tyraſius. Die Benedictiner haben ex veteri codice Cassinensi im append. tom. X. col. 255 ed. Paris. 1696 dieſen Brief als eine epistola ad Probum abdrucken laſſen; jedoch enthält dieſer cod. Cassin. nur einen kleinen Theil des unter Cyprian's und Hieronymus Werken ſich befindenden Briefes.

3.

Ueber die Bedeutung des neutestamentlichen Ausdrucks Menschensohn und sein Verhältniß zur paulinischen Bezeichnung Christi als des zweiten Menschen.

Von Dr. Krawutzky, Subregens und Privatdocent in Breslau.

I.

Ueber die Bedeutung des Ausdrucks „Menschensohn", der in den Reden Jesu eine so hervorragende Stelle einnimmt, daß eine nähere Betrachtung desselben immer wieder von selbst sich aufdrängt, liegt eine Reihe neuerer Untersuchungen vor. (Die vollständigsten Angaben hierüber s. bei B. Th. Schulze, Vom Menschensohn und vom Logos, Gotha 1867, S. 5 f.) Bei aller Verschiedenheit der entwickelten Ansichten haben diese Untersuchungen doch insofern zu einem Ergebnisse geführt, als in Folge des Widerstreites und Kampfes gewisse Auffassungen zu einer kaum noch angreifbaren Klarheit und Sicherheit gelangt sind. Wir glauben dieses Ergebniß in folgenden Sätzen kurz darstellen zu können.

Der Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, den der Heiland in seinen Reden stets nur von sich selbst gebrauchte (über Marcus 2, 28 cf. Schulze l. c. S. 12) und den schon

zur Zeit Jesu (wie nicht minder im apostolischen Zeitalter) Volk und Jünger als Namen Jesu vermieden (Ausnahmen finden sich nur Joh. 12, 34. Apostelgesch. 7, 56 und in der Rede des Jacobus, des Bruders des Herrn, nach dem Fragment des Hegesipp bei Euseb. H. eccl. II, 23), bezeichnet — sprachlich betrachtet — Jesum jedenfalls als einen wahren Menschen und Mitmenschen unser aller. Noch weniger als dieses in unserem Ausdrucke finden zu wollen, wie mehrere rationalistische Ausleger versucht haben, indem ihnen die Selbstbezeichnung als Menschensohn im Munde Jesu nichts mehr als eine Umschreibung des vom Orientalen bisweilen vermiedenen Personalpronomens „Ich" (ähnlich den Ausdrücken „dein Knecht, deine Magd") bedeutete, dürfte bei einiger Rücksichtnahme auf den Gebrauch, welchen der Heiland von unserem Ausdrucke macht, kaum noch zulässig scheinen.

Der doppelte bestimmte Artikel, welchen der Heiland bei dieser Selbstbezeichnung mit Ausnahme der einer besonderen Erklärung bedürftigen Stelle Joh. 5, 27 regelmäßig anwendet, sowie der oftmalige Gebrauch dieses sonst ungewöhnlichen Namens von Seiten Jesu nöthigen dazu, näherhin unter dem Menschensohne nicht blos einen wahren und wirklichen, sondern auch einen von den übrigen Menschen irgendwie unterschiedenen und hervorragenden Menschen zu verstehen. Manche Ausleger fanden deshalb in unserem Ausdrucke eine ideal vollkommene oder aber anderntheils eine unser gemeinsames Erdenloos vollständig theilende Menschlichkeit Jesu ausgesprochen. Sprachlich läßt sich jedoch weder das eine noch das andere als allein berechtigt nachweisen. An welche besondere Eigenthümlichkeit der Person Jesu bei unserem Ausdrucke zu denken sei, hängt daher wesentlich von der

Betrachtung der geschichtlichen Verhältnisse ab, inmitten welcher der Heiland lehrte.

In geschichtlicher Beziehung wird aber von fast sämmtlichen Erklärern vor allem auf Daniel 7, 13 hingewiesen, wonach der Prophet den in den Wolken des Himmels kommenden König des ewigen Reiches der Heiligen Gottes wie eines Menschen Sohn wahrnimmt. Auch Psalm 8, 5 wird von Mehreren hierher bezogen, indeß wie uns dünkt, mit Unrecht. Cf. Schulze l. c. S. 17—20. Jedenfalls ist die Weissagung Daniels für unseren Gegenstand von weit größerem Belang. Seit dieser Weissagung und im Zusammenhange mit ihr findet sich der Ausdruck „Menschensohn" auch bereits als Titel des Messias gebraucht. So in dem Apokryph Henoch. Indeß den Zuhörern Jesu aus der Masse des Volkes war dieser Name als Messiastitel bei ihrer Unbekanntschaft mit dem genannten apokryphen Buche weder geläufig noch klar und deutlich. Beweis dessen sind vorzüglich Matth. 16, 13 u. Joh. 12, 34. Nur die Prophetie Daniels über das vom Himmel herabkommende ewige Reich Gottes und seiner Heiligen lebte ganz und gar im Bewußtsein des Volkes. Immerhin aber mußte eben wegen dieser Bekanntschaft mit Daniel wenigstens eine Zurückbeziehung des Ausdrucks „Menschensohn" auf die Prophezeihung Daniels auch den ungebildeten Zuhörern Jesu möglich sein und nahe liegen.

Eine solche Zurückbeziehung und Erklärung des Ausdrucks „Menschensohn" aus der Weissagung Daniels hat nun auch der Heiland selbst von Anfang an dem Volke noch besonders nahe gelegt. Denn indem er seine Predigten gerade mit der Ankündigung des von Daniel geweissagten himmlischen Gottesreiches begann (Marc. 1, 15. Matth.

4, 17. a.), wurde das Volk unwillkürlich immer wieder auch an die Weissagung Daniels vom Menschensohn erinnert, mit dessen Erscheinen das nun angekündigte Gottesreich eintreten sollte. Der Heiland hat es ferner feierlichst gebilligt, als die Apostel durch den Mund des heil. Petrus ihn, den Menschensohn, als den Christus und den Sohn Gottes bekannten; Matth. 16, 13 ff. Dieses Doppelbekenntniß im Sinne der Apostel schließt aber insbesondere auch den Gedanken in sich, daß in Jesu als dem Menschensohne die Daniel'sche Weissagung vom Menschensohne sich erfülle. Endlich hat der Herr nicht selten geradezu die Weissagung Daniels angewendet, indem er sein (des Menschensohnes) Kommen in den Wolken des Himmels mit Macht und Herrlichkeit zum Gericht in Aussicht stellt. So Marc. 8, 38 und an v. a. St. Aus alle dem geht hervor, daß sich der Heiland mit der Selbstbezeichnung *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* mindestens als den von Daniel geschauten Menschensohn und ebendamit auch als den Christus und den Sohn Gottes bezeichnen wollte.

Die speculative Erklärung endlich, warum der Herr sich in dieser Weise nicht direct vor allem Volke als den Christus bekannte, sondern nur indirect durch die Selbstbezeichnung als Menschensohn seine Messianität andeutete, liegt vor allem in den irrthümlichen Erwartungen des Volkes, welches einen politischen Messias wünschte und hoffte und in dieser Verfassung durch das offene Bekenntniß Jesu als des erwarteten Christus oder Messias leicht zu Ausschreitungen und Gewaltthätigkeiten fortgerissen werden konnte. Die dunklere und ungewöhnliche Bezeichnung Jesu als Menschensohn dämpfte jede vorschnelle Begeisterung und schuf für ruhigeres Nachdenken Raum und Zeit.

Doch wollte der Heiland durch seine Selbstbezeichnung als Menschensohn nicht blos politische Ausschreitungen von Seiten des niederen Volkes verhüten, noch auch lediglich das Bekenntniß seiner Messianität und Gottessohnschaft durch einen dunkleren Ausdruck verhüllen. Denn auch vor dem Synedrium und nachdem er eben erst von seiner Messianität und Gottessohnschaft offenes Zeugniß abgelegt hatte, bekannte sich der Herr als den Menschensohn, der in den Wolken des Himmels (nach der Weissagung Daniels) kommen werde. Die gleichzeitige Beschuldigung des hohen Priesters, daß Jesus durch das Bekenntniß seiner Messianität und Gottessohnschaft Gott gelästert habe, weil er ein Mensch und nicht Gott sei, zeigt gerade an dieser Stelle recht deutlich, daß der Ausdruck „Menschensohn" im Munde Jesu auch einem besonderen Lehrinteresse dienen sollte. Nahmen nämlich die Feinde Jesu Anstoß daran, daß Jesus obwohl ein Mensch sich doch für den Messias und Sohn Gottes erklärte, so war zur Vermeidung dieses Aergernisses nichts geeigneter, als die sofortige Erinnerung an Daniels Weissagung, nach welcher eben der Messias und Gottessohn wie eines Menschen Sohn gedacht und erwartet werden mußte. Aehnliches gilt zur Erklärung von Marc. 2, 10 und a. St.

Indeß nicht blos dadurch wurden manche Zuhörer Jesu geärgert, daß sie denselben, den sie als einen Menschen vor sich sahen, zugleich als den einzigen Sohn Gottes glauben sollten, und nicht blos für die Hochgebildeten unter den Juden war Jesu Lehrthätigkeit berechnet. Anderen und zumeist den minder gebildeten Zuhörerkreisen Jesu war es eine harte Rede, daß der Heiland nicht zum Gericht gekommen sei, sondern Sünder, verworfene Juden und Heiden zu berufen

und zu retten die Abſicht habe, daß er ſich rühmte nicht zu beſitzen, wohin er ſein Haupt legen könne, daß er erklärte, ſelbſt dienen zu wollen, nicht aber ſich von Andern bedienen zu laſſen. Alles dieſes ſchien hart und mit den Vorſtellungen des Volkes über Perſon, Würde und Wirkſamkeit des Meſſias unvereinbar zu ſein. Noch unerträglicher aber und lange Zeit überhaupt unverſtändlich war es, als der Heiland, da bereits Viele an ſeine Meſſianität mehr oder minder entſchieden glaubten, von ſeinem Hinſcheiden aus dieſer Welt, von ſeiner Gefangennahme und Kreuzigung offen zu reden begann. Schon hierauf bezügliche Andeutungen in der Rede vom Himmelsbrote hatten genügt, um einen Theil der Jünger Jeſu für immer von ihm zu entfernen. Auf die erſte offene Leidensankündigung hin war aber ſelbſt der glaubensſtarke Petrus am Herrn zum Verſucher geworden. In allen dieſen ſchwierigen Fällen nun ſehen wir, wie der Herr regelmäßig in ſeinen Erklärungen ſich als den Menſchenſohn bezeichnet, gleich als ſollten die Zuhörer ſich bewußt werden, daß eben derſelbe Prophet Daniel, von welchem das Volk ſo gern über die himmliſche Erſcheinung des Menſchenſohnes als Weltenrichters und über die ewige Dauer der meſſianiſchen Königsmacht und Herrlichkeit ſich belehren ließ, auch ausdrücklich von der Tödtung des Geſalbten redet (Dan. 9, 26) und überhaupt den Chriſtus von vornherein nicht als eine Geißel der Menſchheit gleich den Thieren oder Weltmächten, welche bisher die Völker gepeinigt hatten, ſondern als wie einen Menſchenſohn, d. h. als einen durch Menſchlichkeit und Menſchenfreundlichkeit von den vorhergehenden beſtialiſchen Herrſchern unterſchiedenen Regenten darſtellt. Daß die Fürſten und Vornehmen des meſſianiſchen Reiches gleich den bisherigen weltlichen

Großen eine Last und ein Schrecken der Untergebenen sein würden, lag allerdings den Anschauungen des jüdischen Volkes zur Zeit Christi, ja selbst den Jüngern Jesu nicht fern. Unmöglich konnte man sich hiermit den Gedanken vereinbaren, daß der König dieses Reiches nicht eine gleiche Stellung einnehmen, sondern auch seinen straffälligsten Untergebenen ein milder erbarmungsreicher Herr sein und statt sich bedienen zu lassen, selbst Allen dienen und für Alle bis zur Hingabe seines Lebens sich aufopfern würde. Der Herr berichtigte deßhalb schließlich ausdrücklich diese irrige Erwartung seiner Jünger, indem er erklärte, daß ihr Reich nicht den bisherigen Weltreichen in der Unterdrückung der Völker irgend gleichkommen dürfe, sondern durch menschenfreundlichste Hingebung sich auszeichnen müßte: eine Menschenfreundlichkeit und Hingebung, in welcher er als König dieses Reiches vor allem ihnen Vorbild und Muster sein wollte. Matth. 20, 25 ff. (Marc. 10, 42 ff.) Man ersieht aus dieser Begebenheit ganz deutlich, wie der Herr zur Beseitigung alles Aergernisses an seiner Herablassung und seinen Leiden noch ausdrücklich das bereits bei Daniel über die Erscheinung des Christus als des Menschensohnes gelehrte seinen Jüngern deutlich zu machen suchte. Wenn daher an dieser Stelle wie auch sonst, wo der Herr ungeachtet alles drohenden Aergernisses von seiner Herablassung und seinem Leiden redet, regelmäßig der Ausdruck „Menschensohn" zur Bezeichnung Christi sich angewendet findet, so darf es wohl als Absicht Jesu gelten, wenigstens durch diesen Namen auf die Daniel'sche Weissagung zur Beseitigung des Aergernisses an seiner Erniedrigung und Entäußerung hinzuweisen, bis Zeit und Gelegenheit ihm erlauben würden, ausdrücklich

die Erfüllung aller Weiſſagungen in ſeiner Perſon und ſeinem Leben ſeinen Jüngern auseinander zu ſetzen.

Doch durch dieſe letzteren Bemerkungen haben wir bereits unſer nächſtes Ziel einer möglichſt kurzen Zuſammenfaſſung des durch die Unterſuchungen Anderer bisher geſicherten überſchritten und eigene Erörterungen vorzulegen begonnen. Bei dem Intereſſe, welches die angeregte Frage über Inhalt und Bedeutung des Ausdrucks „Menſchenſohn“ im Munde Jeſu hat, erlauben wir uns nun in letzterem Sinne fortzufahren.

II.

Ein Blick auf die voranſtehenden Mittheilungen zeigt, daß zur Erklärung des neuteſtamentlichen Ausdrucks „Menſchenſohn“ weniger die ſprachliche als die geſchichtliche Betrachtung belangreich iſt. In der That handelt es ſich auch nicht um die Frage, was der Ausdruck „Menſchenſohn“ nach Wortlaut und Sprachgebrauch überhaupt bedeuten kann, ſondern darum, was derſelbe im Munde Jeſu und nach den Abſichten Jeſu bedeuten ſoll. Zu dieſem Zwecke iſt aber die Rückſichtnahme auf die Verhältniſſe, unter welchen Jeſus lehrte, und auf das damit eng zuſammenhängende geſammte Lehrverfahren Jeſu ſelbſt von entſcheidender Bedeutung. Wir finden es deßhalb wohl erklärlich, daß die geſchichtliche Betrachtung unſeres Ausdruckes und ſeine Zurückbeziehung auf die den Zuhörern Jeſu wohlbekannte Weiſſagung Daniels, wie wir geſehen haben, durchgängig ein erwünſchtes Licht über die Selbſtbezeichnung Jeſu als Menſchenſohn verbreitet. Aber man erkennt auch leicht, daß die Bezugnahme auf die altteſtamentlichen Stellen, in

welchen der Ausdruck „Menschensohn" vorkommt,, und besonders auf das Buch Daniel nur den geringsten Theil der geschichtlichen Verhältnisse klar legt, auf welche der Heiland in seiner Lehrthätigkeit Rücksicht nehmen und nach welchen er die Wahl seiner Ausdrücke einrichten mußte. Ohne Zweifel lassen sich die religiösen Anschauungen der Zuhörer Jesu bezüglich unseres Gegenstandes noch vollständiger und sicherer bestimmen, als nur durch Betrachtung dessen, was das alte Testament mit dem Ausdrucke „Menschensohn" bezeichnet. Wir denken hierbei insbesondere an die vier canonischen Evangelien selbst, in welchen sich am unmittelbarsten die Stimmung und Denkweise der Zuhörer Jesu sowie sein ganzes Lehrverfahren dargelegt findet, und versuchen im Hinblick auf die angedeutete Wichtigkeit dieser geschichtlichen Betrachtungsweise mit Hilfe der Evangelienberichte aus den verschiedenen Factoren, mit welchen der Heiland in seiner Lehrthätigkeit rechnen mußte, seine Selbstbezeichnung als Menschensohn noch in einer tieferen und vollständigeren Weise aufzufassen.

Aus verschiedenen Angaben der Evangelien geht hervor, daß der Heiland es als die wichtigste Aufgabe seiner Lehrthätigkeit betrachtete, sich als den Christus, den eingeborenen Sohn Gottes zu verkünden. Am Schlusse seiner Lehrthätigkeit, im hohepriesterlichen Gebete und in seinem Verhöre vor Pilatus, sprach der Herr sich offen darüber aus. „Ich habe das Werk vollbracht", betete Jesus an ersterer Stelle zum Vater, „welches du mir aufgegeben hast, habe dich auf Erden verherrlicht; ich habe kund gethan deinen Namen den Menschen; jetzt wissen sie, daß alles, was du mir verliehen, von Dir ist; denn sie haben erkannt, daß ich von Dir ausgegangen bin, und sind zu dem Glauben gelangt, daß Du

mich geſendet haſt." Joh. 17, 4—8. Sein Verhältniß zum Vater alſo war es, deſſen Offenbarung dem Herrn als Ziel ſeiner Lehrthätigkeit und als Werk ſeines öffentlichen Lebens vorgeſchwebt hatte. Und als Pilatus Jeſum befragte: „Biſt du der König der Juden?" d. h. im Sinne des jüdiſchen Volkes und mit den Worten der Ankläger Jeſu geredet (cf. Luc. 23, 2 u. 3), „biſt du der Geſalbte, biſt du der Chriſtus, welchen das jüdiſche Volk als ſeinen König erwartet?" — antwortete der Heiland unter Abweiſung der irdiſchen Meſſiashoffnung des Volkes bejahend mit der weiteren Erklärung: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugniß gebe." Joh. 18, 33—37. Schwerlich will nun der Herr mit dieſer letzteren Erklärung über den Zweck ſeiner Erſcheinung nichts weiter ausſagen, als daß er ein Lehrer der Wahrheit und inſofern ein König im geiſtigen Verſtändniſſe ſei, ähnlich wie jeder ſtoiſche Weiſe ſich für einen König und Gewalthaber anſehen mochte. Eine derartige Auffaſſung des Königthums Chriſti wäre doch gar zu flach. Dieſelbe widerſpricht außerdem der ganzen Ueberzeugung und Lehre Jeſu von ſich ſelbſt. Als Zweck ſeiner Sendung und ſeines öffentlichen Wirkens muß uns vielmehr das Zeugniß der Wahrheit gelten, welches Chriſtus ſoeben vor Pilatus abgelegt hatte, daß nämlich er, der zu Pilatus redete, ein König und zwar der von Iſrael erwartete König oder der Chriſtus ſei. Mit dieſen beiden dem Johannesevangelium entnommenen Beweiſen für die Hauptaufgabe der Lehrthätigkeit Jeſu ſtimmen aber auch die Angaben der drei ſynoptiſchen Evangelien überein. Auch nach den Synoptikern bildet das Bekenntniß, daß Jeſus der Chriſtus, der Sohn des lebendigen Gottes ſei, den Wende- und Zielpunkt ſeiner geſammten Lehrthätigkeit. Dieſes Bekenntniß

aus dem Munde seiner Jünger zu vernehmen, war unverkennbar die Absicht der mannigfachen Unterweisungen, Wunderwerke und lehrhaften Thaten, von welchen uns die drei ersten Evangelien aus der Zeit vor der Wanderung Jesu gen Cäsarea Philippi berichten. Kaum hatte aber Petrus im Namen der übrigen Apostel auf jener Wanderung Jesum als den Christus, den Sohn Gottes, bekannt und so die Höhe ihres Glaubens bezeugt, die sie an der Hand ihres göttlichen Lehrers bislang erreicht, als auch der Heiland zum Erstaunen und bittersten Befremden seiner Jünger mit der offenen Ankündigung seines Leidensganges in einer neuen bis dahin unerhörten Weise zu den Jüngern zu reden und sie zu belehren begann. „Von jener Zeit ab", sagt Matthäus ausdrücklich, „fing Jesus an, seinen Jüngern darzuthun, daß er nach Jerusalem ziehen, vieles erdulden und getödtet werden müsse." Matth. 16, 21. cf. Luc. 9, 22. Und Marcus, der dasselbe bezeugt, fügt hinzu, Jesus habe damals diese Erklärung offen und unumwunden abgegeben (während bis dahin der Heiland nur verhüllt und zurückhaltend von seinen Leiden gesprochen hatte z. B. Joh. 2, 19. 3, 14. Marc. 2, 20. u. a.) Marc. 8, 31 u. 32. So bildete das Bekenntniß der Apostel, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes sei, den Wende- und Angelpunkt im Lehrplane Jesu. Eben dieses Bekenntniß im Munde Jesu war aber auch das letzte entscheidende Wort, welches der öffentlichen Lehrthätigkeit Jesu eine Grenze setzte. Als der Herr sich vor dem hohen Rathe auf die Beschwörung von Seiten des Hohenpriesters hin als den Christus und den Sohn Gottes bekannt hatte, wurde er des Todes für schuldig befunden. Luc. 22, 66 ff. u. parll. Demnach zeigt sich die Darstellung des Lebens Jesu bei den Synoptikern

durchaus in Uebereinſtimmung mit den ausdrücklichen Erklärungen, welche das Johannesevangelium über das Hauptziel der Lehrthätigkeit Jeſu enthält. Dort wie hier finden wir den Herrn vorzugsweiſe beſtrebt, ſich als den Chriſtus, den Sohn Gottes zu erkennen zu geben.

An dieſe Nachweiſung des Hauptzieles der Lehrthätigkeit Jeſu reihen wir unmittelbar die Betrachtung des nächſten für jede Lehrthätigkeit maßgebenden Factors, die Frage über Stimmung und Erwartung der gewöhnlichen Zuhörer Jeſu. Nach den Angaben der Evangelien war es aber vor allem ein Intereſſe, welches die Bewohner Paläſtina's zu Jeſu hinführte, das Intereſſe zu erfahren, ob er der Chriſtus ſei. Ueber alles andere mochten ſie durch die Unterweiſungen ihrer Geſetzeslehrer ſich genügend unterrichtet glauben. Worin die Freuden und Tröſtungen des erwarteten Gottesreiches beſtehen, oder welches die Vorausſetzungen und Bedingungen zum Eintritt in daſſelbe ſein würden, dieſe und ähnliche Punkte ſcheinen die große Menge nicht beſonders beſchäftigt zu haben. Die Frage, „Meiſter, was muß ich thun, um das ewige Leben zu erlangen?“ war jedenfalls eine der letzten Angelegenheiten, um derentwillen der große Haufe zu Jeſu kam. Dagegen hatten die politiſchen Verhältniſſe Judäas ſich immer trüber und trauriger geſtaltet und ſo die Erwartung der den Vätern von Gott verheißenen Hilfe immer mächtiger und allgemeiner rege gemacht. Schon den Vorläufer Jeſu hatte deßhalb das Synedrium, wie ſich aus der Antwort des Täufers ergiebt, vor allem dahin befragt, ob er der Chriſtus, d. h. der erwartete Helfer ſei. Joh. 1, 19 ff. Und ausdrücklich berichtet Lucas von den Tagen des Täufers Johannes, das Volk wäre voll Erwartung geweſen und Alle hätten ſich in ihren Gedanken viel

mit der Frage beschäftigt in Betreff des Johannes, ob nicht vielleicht er selbst der Christus wäre. Luc. 3, 15. Als daher Jesus vom Täufer noch besonders bezeugt und beglaubigt öffentlich zu lehren begann, kann es nicht befremden, daß man alsbald in ihm den ersehnten Helfer und Christus sah. „Wir haben den Christus gefunden", lautete das erste Wort, mit welchem der bisherige Johannesjünger Andreas den erlangten Zutritt zu Jesu seinem Bruder Simon berichtete. Joh. 1, 12. Aehnlich redete Philippus zu Nathanael über die Erscheinung Jesu l. c. V. 46. Und Nathanael selbst hat nach Beseitigung seines Zweifels nichts Eiligeres zu thun, als Jesum für den Sohn Gottes, für den König Israels zu erklären. L. c. V. 50. Aber auch in späterer Zeit, als Johannes bereits im Gefängnisse lag und alles Volk vielfache Unterweisungen über das nahe Gottesreich und dessen Gerechtigkeit aus dem Munde Jesu empfangen hatte, begegnen wir noch ganz derselben Erscheinung. Die Gesandtschaft, welche der Täufer aus dem Kerker an Jesum abschickte, kam mit keinem anderen Auftrage als, wie es ohne Zweifel der Herzenswunsch des ganzen Volkes war, öffentlich zu fragen, ob Jesus es sei, der da kommen solle, oder ob sie auf einen Anderen noch warten müßten, d. h. ob er der Christus sei oder nicht. Luc. 7, 18 ff. Beachten wir endlich noch die offene Befragung Jesu von Seiten der Juden beim letzten Tempelweihfeste: „Wie lange hältst du unsere Seelen in Ungewißheit? ob du der Christus bist, sage uns offen und unumwunden"; (Joh. 10, 24) und die schon erwähnte Beschwörung Jesu durch den Hohenpriester (Luc. 22, 67 parll.): und man wird leicht das große Interesse erkennen, mit welchem Vornehm und Gering unter den Zuhörern des Herrn vor allem nur eine Frage und nur

einen Wunſch zu Jeſu mitbrachten, die Frage und den Wunſch zu erfahren, ob er der Chriſtus, der Sohn Gottes ſei.

Indeß haben wir zum Zweck unſerer Unterſuchung bei Betrachtung der Zuſtände, in welchen ſich die Zuhörer Jeſu befanden, doch noch länger zu verweilen. Vergleicht man nämlich dieſe vorſtehenden Angaben mit der zunächſt nachgewieſenen Thatſache, wonach auch Chriſtus der Herr nichts Angelegentlicheres in ſeiner Lehrthätigkeit beabſichtigte, als ſeine Meſſianität und Gottesſohnſchaft den Menſchen zu bezeugen, ſo muß es billigerweiſe auffallen, wie wenig der Heiland dieſem ſeinem eigenen Wunſche und dem Wunſche ſeiner Zuhörer durch eine offene unzweideutige Erklärung nachgekommen iſt. Schon bei der erſten Gelegenheit, die ſich hierzu bot, als Nathanael Jeſu Meſſianität mit den Worten bekannte: „Lehrer, du biſt der Sohn Gottes, du biſt der König Iſraels“, wich der Herr dieſem offenen Bekenntniſſe aus, indem er in ſeiner Erwiederung (Joh. 1, 50) ſich lediglich mit dem ungewöhnlichen Ausdruck „Menſchenſohn“ bezeichnete. Als in der Folgezeit die Beſeſſenen Jeſum als den Sohn Gottes oder Heiligen Gottes anredeten, ſchalt er ſie regelmäßig und verbot ihnen, es offenkundig zu machen, wer er ſei, d. h. nach Luc. 4, 41 zu ſagen, daß er der Chriſtus ſei. Nach dem Bekenntniß Petri bei Cäſarea Philippi belobigte der Herr feierlich den Glauben an ſeine Meſſianität, aber er fügte auch ſofort das Gebot an ſeine Apoſtel hinzu, Niemandem von dieſer ihrer Erkenntniß Mittheilung zu machen. Auf alle directen Fragen, ob er der Chriſtus ſei, mit Ausnahme der im Verhör (vom hohen Prieſter und von Pilatus) an ihn gerichteten Fragen hat der Herr jede directe Antwort vermieden. So Luc. 7, 18 ff. Joh. 10, 24 ff. Gleichwohl fehlt es nicht an Zeugniſſen,

daß der Herr, wo dieses ohne Aufsehen zu erregen geschehen konnte, sich selbst als Christum nannte und auch von Anderen sich also nennen ließ. Das früheste Beispiel dieser Art findet sich im Gespräch Jesu mit der Samariterin, also gänzlich außerhalb des gewöhnlichen Zuhörerkreises Jesu, indem der Heiland ihr gegenüber sich offen als den Christus bekannte. Joh. 4, 25 u. 26. cf. V. 42. Weitere Beläge begegnen uns aber erst seit dem erwähnten hochwichtigen Ereignisse bei Cäsarea Philippi, Matth. 16, 16 u. parll. Von da ab bekennt sich der Herr wenigstens im Kreise seiner Apostel gelegentlich als den Christus, so Matth. 16, 20. und Marc. 9, 41; und läßt es zu, daß auch Martha, die Schwester des Lazarus, allerdings nur in Gegenwart der Apostel, das Bekenntniß ablegt: „Du bist der Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt kommende." Joh. 11, 27. Aber ein offenes Bekenntniß seiner Messianität vor seinen Feinden oder vor der großen Menge des Volkes vernehmen wir aus dem Munde Jesu bis zur Zeit seiner Gefangennehmung nirgends. Wie erklärt sich dieses auffällige Verhalten des Herrn?

Aus dem Umstande, daß der Heiland, wie wir gesehen, das offene Bekenntniß seiner Messianität nur vor seinen Feinden und vor der Menge des Volkes strengstens vermieden wissen wollte, sowie aus der ausdrücklichen Mittheilung des Lucasevangeliums, Jesus habe seinen Aposteln untersagt, ihn als Christum vor den Leuten zu bekennen, weil er erst Vieles leiden, verworfen und getödtet werden müsse (Luc. 9, 21 u. 22), schließt man mit Recht, wie wir dieß unter I. bereits angegeben haben, die Gefahr des Aergernisses, welches die Feinde Jesu an seiner niedrigen zum Leiden bestimmten Erscheinung um so mehr hätten nehmen

können, je offener der Heiland trotz dieſer widerſprechenden Erſcheinung ſich als den König Iſraels und Sohn des lebendigen Gottes bekannte, ſowie die drohenden Ausſchreitungen des leicht erregten politiſch mißvergnügten Volkes, das ſchon nach der erſten Brotvermehrung kommen und mit Gewalt Jeſum zum Könige machen wollte (Joh. 6, 15), hätten die offene Erklärung, daß Jeſus der Chriſtus, der Sohn Gottes ſei, unthunlich gemacht. Dieſe Anſicht vermögen wir in der That nur als durchaus begründet zu erkennen. Wir fügen indeß auch hier noch die bereits unter I. ausgeſprochene Bemerkung hinzu, daß nicht blos die Feinde Jeſu, ſondern auch das der Perſon Jeſu mehr oder minder zuneigende Volk und ſelbſt die Jünger des Herrn durch den ſcheinbaren Widerſpruch deſſen, was ſie von dem verheißenen Meſſias zu erwarten gewohnt waren, und deſſen, was ſie an der Perſon Jeſu beobachten mußten, unfähig waren, das Bekenntniß Jeſu als des Chriſtus ohne Anſtoß zu vernehmen. Nur durch dieſe Annahme erklärt es ſich, daß die Apoſtel Jeſu, welche bereits bei ihrem erſten Zuſammentreffen mit Jeſu dieſen freudig als den erwarteten Chriſtus bekannten (Joh. 1), bis zu ihrem abermaligen Bekenntniſſe der Meſſianität Jeſu bei Cäſarea Philippi (Matth. 16) eine lange Schule von Erfahrungen, Prüfungen und Belehrungen im Umgange mit Jeſu durchmachen mußten und während dieſer Zeit erſt durch außerordentliche Wunderzeichen Jeſu, wie z. B. durch die Stillung des Meeresſturmes oder durch das Wandeln Jeſu auf dem Meere (Matth. 8, 26. parll. 14, 33) wieder mehr und mehr zur Anerkennung der übernatürlichen Größe Jeſu und ſeiner Gottesſohnſchaft gelangten. Lediglich der Widerſpruch ihrer Meſſiaserwartungen mit der Erſcheinung Jeſu kann dieſes Schwanken und Zurückſinken ihres

Glaubens an Jesu Messianität hervorgebracht haben. Ganz in gleicher Weise ist es andrerseits zu erklären, wenn die Apostel, nachdem endlich ihr Glaube an Jesu Messianität auch ungeachtet seiner widersprechenden Erscheinung ein fester und ausgesprochener geworden war, nunmehr die Ankündigung vom Leiden Jesu nicht hören können und dieselbe trotz der wiederholten unzweideutigen Erklärungen ihres Heilandes sich weder zu deuten noch annehmbar zu machen wissen. „Sie wurden", sagen die Evangelisten, „über diese Aeußerungen Jesu, welche sie durchaus nicht verstanden, nur verwirrt und betrübt und wagten schließlich nicht weiter, Jesum darüber zu befragen." Luc. 9, 45. Matth. 17, 23. Marc. 9, 32. Die Apostel glaubten eben bereits fest und unerschütterlich, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes sei. Damit war nun umgekehrt die Ankündigung von Jesu Erniedrigung bis zum Leiden und Sterben ihnen ein unerträgliches unverständliches Wort. Vgl. noch Joh. 14, 5. und 22. 16, 17.

Somit forderte in der That die Rücksichtnahme auf die Verhältnisse der Zuhörer Jesu, mit der offenen Erklärung der Messianität zurückhaltend zu sein. Aber wir fragen weiter, — denn auch im Vorstehenden haben wir die Umstände, unter deren Einfluß der Heiland lehrte, noch nicht in der Vollständigkeit betrachtet, welche zur Lösung unserer Aufgabe erforderlich scheint, — wir fragen also: was ließ sich dadurch erreichen, daß der Heiland während seiner öffentlichen Lehrthätigkeit das unumwundene Bekenntniß, an welchem ihm vorzugsweise (nach dem Obigen) gelegen war und um dessentwillen (wie wir ebenfalls gezeigt haben) auch die Zuhörer Jesu vorzugsweise sich um Jesum schaarten, in Rücksicht auf die Unempfänglichkeit der letzteren vermied?

Man wird ſofort einſehen, daß es nicht die Abſicht Jeſu geweſen ſein könne, wegen ungünſtiger Verhältniſſe, welche dem Hauptziele ſeiner Lehrthätigkeit entgegenſtanden, dieſes ſelbſt aus dem Auge zu laſſen. Vielmehr mußte unter den obwaltenden Umſtänden es von Anfang an Jeſu Aufgabe ſein, auf Beſeitigung der vorhandenen Unempfänglichkeit bei ſeinen Zuhörern hinzuarbeiten, die irrigen Erwartungen mehr und mehr zu berichtigen, die unberechtigten Anſprüche wenigſtens allmälig zum Schweigen zu bringen und ſo, wenn auch nicht direct und offen, doch jedenfalls indirect und in verhüllter Form jeden, der hören wollte, zur Erkenntniß der Wahrheit zu führen. Die geſammte Lehrthätigkeit Jeſu, inſoweit uns die Evangelien dieſelbe ſchildern, legt auch unzweideutig dafür Zeugniß ab. Regelmäßig war es Jeſu Lehrplan, wo und wann immer er öffentlich zu wirken angezeigt fand, ſei es gleichzeitig, ſei es in zeitlicher Abfolge, ſowohl ſeine höhere Sendung durch ſein wunderbares Lehren und Wirken zu beglaubigen, als auch nicht minder durch Wort und That den irrthümlichen Erwartungen und Anſchauungen des Volkes und ſeiner Lehrer und Vorbilder, der Schriftgelehrten und Phariſäer, entgegenzutreten. Man vergleiche beiſpielshalber das von Joh. 1, 48 ff. über das erſte Auftreten Jeſu bis zur Hochzeit zu Kana einſchließlich berichtete einentheils und das unmittelbar folgende Verhalten Jeſu zu Jeruſalem (Joh. 2, 13 ff.) anderntheils; oder die Vorgänge bei der erſten öffentlichen Lehrthätigkeit Jeſu in Galiläa bis zur Heilung des Gichtbrüchigen und der damit verbundenen Erklärung über die Macht des Menſchenſohnes, Sünden zu vergeben (Marc. 1, 14 bis 2, 12) einerſeits und die unmittelbar ſich anſchließende Berufung eines Zöllners und die folgenden Mittheilungen (Marc. 2, 13

bis 3, 19) anderseits; oder aus einer späteren Zeit die auf das Bekenntniß Petri, auf die Verklärung und auf die Heilung des mondsüchtigen Besessenen regelmäßig folgenden Leidensankündigungen (Matth. 16, 16 ff. Marc. 9, 2—13. Luc. 9, 37—45). Aehnliche Beispiele ließen sich noch manche anführen. Aber auch dieses Lehrverfahren konnte dem Herrn noch nicht genügen. Denn so sehr auch durch alle die angedeuteten offenbar planmäßig vom Herrn für seine Lehrthätigkeit ausgewählten Vorgänge die Zuhörer zum Glauben an Jesum sich hingedrängt fühlen mußten, ohne zugleich in ihren irrthümlichen Anschauungen und Erwartungen bestärkt zu werden, so leuchtet doch nicht minder ein, daß bei alle dem die ganze Erscheinung, Handlungsweise und Lehrthätigkeit Jesu nothwendigerweise so lange etwas räthselhaftes und mindestens befremdliches blieb, als nicht der eigentliche tiefere Grund aller Mißverständnisse und Irrthümer aufgehellt und beseitigt war. Und doch konnte nur eine derartige tiefer eindringende und das Uebel sammt seiner Wurzel angreifende Belehrung und Ueberzeugung des Volkes die Absicht Jesu sein. Unmöglich durfte es daher dem Herrn genügen, nur die Gegensätze dessen, als was seine Wunder ihn vor allem Volke beglaubigten, und dessen, was gegen Erwartung und Anschauungsweise alles Volkes von Jesu und mit Jesu geschah, regelmäßig neben einander zu stellen, ohne wenigstens eine Andeutung zu geben, von welchem Gedanken oder von welcher Anschauung aus man zu einer Lösung dieser scheinbaren Widersprüche und zu einer richtigen Beurtheilung der mannigfachen Vorgänge im Leben des Herrn gelangen würde. Aber wie ließ sich eine derartige Andeutung geben? und welches war der eigentliche Grund aller Irrthümer, auf dessen Bloßlegung und Hinwegräumung der Herr noch hinarbeiten

mußte, ehe eine vorurtheilsfreie Aufnahme seiner Person gehofft werden konnte? Dieses ist die letzte Frage, welche wir in Betreff der Zuhörer Jesu noch zu beantworten haben.

Wie aus den Evangelienberichten hervorgeht, beruhte die Unempfänglichkeit der Zuhörer Jesu für die Annahme des Evangeliums auf einem doppelten Grunde, auf einer sittlichen Verkehrtheit und auf einer theoretischen falschen Geistesrichtung. In ersterer Beziehung war es vorzugsweise Hang zum Sinnlichen (beim niederen Volk) Geldgier und Ehrgeiz (bei den Vornehmen), Mitleidlosigkeit und Härte in Beurtheilung Anderer, werkthätige Scheinheiligkeit und vermessene Selbstgerechtigkeit, was der Aufnahme Jesu entgegenstand und wogegen der Heiland einen systematischen Kampf zu führen hatte. Doch schon hier ist unbestreitbar, daß keines dieser sittlichen Gebrechen an und für sich den Eintritt in's Himmelreich oder die Annahme der Lehre Jesu unmöglich machte. Trachtete ja doch auch der Heiland, diese Sünder noch zu gewinnen und seiner Gemeinschaft zuzuführen. Der eigentliche Grund, warum so Viele aus sittlicher Unempfänglichkeit verloren giengen, lag deßhalb tiefer und war nur ein einziger; es war die unbußfertige mehr und mehr der Verhärtung anheimfallende Gesinnung, was wesentlich und eigentlich dem Evangelium entgegenstand. Und der Heiland hat von Anfang an hierauf Rücksicht genommen, indem er schon mit seinen ersten Predigten vom Himmelreiche regelmäßig die Mahnung zur Sinnesänderung oder Buße verband. Cf. Marc. 1, 15. Matth. 4, 17 u. a. Andrerseits standen aber auch irrthümliche Anschauungen und Erwartungen der gläubigen Aufnahme Jesu entgegen, wie sich aus den Evangelienberichten nicht minder klar ergiebt. Und zwar waren es vorzugsweise drei solcher irrthümlicher

Ansichten, auf deren Beseitigung der Heiland hinzuarbeiten hatte. Nämlich 1) die Meinung, daß das Gottesreich mit einer hochfeierlichen Stunde, mit einem großen Himmelszeichen, mit einer allgemein augenfälligen Erscheinung, mit einer Sichtbarwerdung der Herrlichkeit Christi vor der Welt anheben werde und bis dahin weder der Christus noch das Reich Gottes gekommen sein könne. So nach Joh. 2, 4 und 18. Matth. 12, 38. Joh. 6, 30 u. 31. Matth. 16, 1. Luc. 17, 20. 19, 11. Joh. 14, 22. — 2) Der Glaube, daß diese Erscheinung Christi und seines Reiches das sofortige Gericht über alle Ungerechten und die ewig bleibende Herrlichkeit der Kinder Abrahams zur Folge haben werde. So nach Joh. 3, 17. 5, 45. Matth. 9, 13. 18, 11. Joh. 12, 34. 13, 37. 16, 5 ff. 17 ff. a. — Und endlich 3) das Vorurtheil, daß das kommende Gottesreich ausschließlich den Kindern Israels und nicht auch fremden Volksangehörigen zugedacht sei und zu gute kommen solle. So nach Joh. 4, 9. Luc. 3, 8. 4, 25—29. Matth. 8, 11 u. 12. Luc. 14, 24. Matth. 22, 1—14. a. — Gegen solche Anschauungen verstieß leichtbegreiflich die ganze Erscheinung, das ganze Thun und Lassen Jesu. Die Berichtigung dieser Anschauungen bildete deßhalb die nothwendige Voraussetzung, ehe auf eine Anerkennung Jesu als des verheißenen Messias gehofft werden konnte. Doch auch hier ist leicht zu erkennen, daß der Zähigkeit, mit welcher das Volk an diesen Verirrungen seines Glaubens und Hoffens festhielt, noch ein anderweitiger Hauptirrthum zu Grunde lag, mit dessen Beseitigung alles, ohne dessen Beseitigung nichts erreicht war. Man denke nur an das fleischliche übermüthige Vertrauen der Israeliten, daß sie als Abkömmlinge Abrahams jedenfalls Erben des Gottesreiches und keinenfalls selbst davon ausgeschlossen sein würden.

Wäre in den Gegnern Jeſu auch nur einigermaßen das Bewußtſein der eigenen Gefahr lebendig geweſen, in welche ſie bei einer plötzlichen Erſcheinung Chriſti zum Weltgericht ungeachtet ihrer Abſtammung von Abraham verſetzt werden mußten, da Gott als der Allheilige nothwendig auch Heiligung als Bedingung ſeiner Freundſchaft und ewigen Vaterhuld fordert (z. B. Lev. 11, 44): man hätte an Jeſu Erſcheinung, der zunächſt als demüthiger Lehrer, Helfer und Tröſter aller Armen und geiſtig wie leiblich Gedrückten erſchien, der die Sünder aufſuchte und ihnen Verzeihung gewährte, ohne ihnen zugleich das ſchwere Joch der phariſäiſchen Menſchenſatzungen aufzulegen, ja der ſelbſt die Heiden wegen ihres Glaubens belobigte und es nicht verſchmähte, zu wiederholten Malen ihre Ortſchaften und Gebiete lehrend und wohlthuend zu durchwandern, — man hätte an dieſer Erſcheinung des Herrn, die allerdings all den oben genannten Vorurtheilen geradezu zuwiderlief, im Hinblick auf ſeine unverkennbare Beglaubigung durch Wort und That ſich nicht ärgern können. Jeder wahrhaft unbefangene und nicht lediglich auf Abrahams Verdienſte vertrauende Iſraelit mußte fühlen und ſich eingeſtehen, daß die Zeit der göttlichen Strenge noch nicht kommen durfte, ſollte nicht Iſrael ſelbſt vom Zorne Gottes vernichtet werden. Ein Jeder mußte ſich ſagen, daß vor allem ein herablaſſender, erbarmungsreicher, menſchenfreundlicher Heiland und Heilslehrer noththat, als welchen Jeſus ſich kund gab. Und dieſes Zugeſtändniß allein würde ſchon ausgereicht haben, Aller Herzen den Worten Jeſu, ſowie dem ganzen Einfluſſe ſeiner Lehrthätigkeit zugänglich zu machen. Aber ganz entgegen dieſer einzig zuläſſigen Auffaſſung der wahren Sachlage pochten gerade diejenigen, welchen der Herr am meiſten ein Stein des Anſtoßes war, indem ſich in ihnen

die sittliche Unbußfertigkeit mit der theoretischen Verblendung verband, ohne Scheu darauf, daß sie auch ohne Sinnesänderung und Buße lediglich als Kinder Abrahams des kommenden Gottesreiches gar nicht verlustig gehen könnten. „Ihr Natterngezücht", rief deßhalb schon Johannes der Täufer den ihm zuströmenden Schaaren entgegen, „wer hat es euch bewiesen, daß ihr am Tage des Zornes straflos ausgehen werdet? — Bringet also würdige Früchte der Buße und versuchet nicht euch damit zu beruhigen, daß ihr denket: wir haben den Abraham zum Vater. Denn ich sage euch, Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken." Luc. 3, 7 u. 8. Bei einer solchen Gesinnung vieler Zuhörer Jesu war es allerdings nur zu begreiflich, daß dieselben von einem Kommen Christi zur Bekehrung der Sünder, zur Berufung und Rettung der Verlornen, ja sogar zur Aufopferung und Hingabe des eigenen Lebens für das Heil Vieler nichts hören, nichts sehen, nichts verstehen wollten — und nach einiger Verhärtung auch in der That nichts weiter verstehen konnten — und deßhalb selbst gegenüber den offenbarsten Machterweisen Jesu nur bis zur Geisteslästerung, nur bis zu Mordversuchen sich hingetrieben fühlten. Ein sofortiges messianisches Gericht, dieß war ihre langgewöhnte Ueberzeugung, konnte und sollte sie als Kinder Abrahams mit einem Male aller Selbstentäußerung, aller Verdemüthigung, aller Aussöhnung mit ihren Feinden überheben. Ein Christus deßhalb, der nicht als Richter und König Israels erschien, der nicht den Thron Davids wieder aufrichtete, der nicht von vornherein es als seine Aufgabe erklärte, das ganze Volk der Nachkommen Abrahams zum Siege und Triumphe über die verhaßten Heidenvölker zu führen, war ihnen eine stete Wider-

wärtigkeit, ja eine Lästerung Gottes. Wohl versuchte man deßhalb zu wiederholten Malen, Jesum als Sohn Gottes, als König Israels, als Davidssohn zu begrüßen, versuchte selbst mit Gewalt ihn zur Uebernahme der erwünschten Davididenrolle zu nöthigen, versuchte noch zuletzt, durch die feierliche Einführung in Jerusalem den Herrn zu veranlassen, den Thron Davids wieder aufzurichten. Aber man wurde ebenso oft schnell wieder irre an Jesu, da die gehegten Lieblingserwartungen sich nicht erfüllten.

Demnach haben wir den eigentlichen Grund aller Irrthümer, deren Berichtigung und Beseitigung der Heiland in seiner Lehrthätigkeit anstreben mußte, abgesehen von den sittlichen Gebrechen seiner Zuhörer, wesentlich in einer nachweisbaren Ueberschätzung der Vorrechte zu finden, welche man mit der leiblichen Abstammung von Abraham bezüglich des Gottesreiches verbunden glaubte. Gehen wir nun zur Betrachtung der Lehrweise über, welche der Heiland in dieser Beziehung von Anfang an anzuwenden hatte, so leuchtet ein, daß dieselbe nothwendig darauf berechnet sein mußte, in Betreff der Glaubenslehre vor allem jene herrschenden Anschauungen über Werth und Bedeutung der fleischlichen Angehörigkeit zum Geschlechte Abrahams auf ihr rechtes Maaß zurückzuführen. Aber wie konnte dieß geschehen? Beruhten jene Anschauungen nicht auf Aussprüchen der heiligen Schrift? Fanden sie nicht wenigstens in den dem Abraham und seiner Nachkommenschaft auf ewige Zeiten gegebenen Verheißungen ihre volle Berechtigung und Begründung? Nein, sie waren, obwohl insofern auf Wahrheit beruhend als jeder Israelit wegen seiner Angehörigkeit zum auserwählten Volke von vornherein zu den Kindern und nächsten Anwärtern des Gottesreiches zählte (cf. Matth. 8, 12. Exod. 4, 22. Röm. 9, 4. a.), doch in

ihrer Mißachtung der erforderlichen geistigen Verwandtschaft mit Abraham und ganz besonders in ihrer Schroffheit und Ausschließlichkeit gegenüber dem weit überwiegenden nicht jüdischen Theile der Menschheit durch den Geist und Gesammtinhalt der heiligen Schrift nicht im mindesten berechtigt. Jene Anschauungen waren nicht berechtigt, weil sie die Gesetze der Menschlichkeit, die Pflichten der gemeinsamen Abstammung aller Menschen, die Anerkennung des gleichen Looses des Sündenverderbnisses und der gleichen in Adam allen Menschen wiedergegebenen Hoffnung nicht minder als die Grundeigenthümlichkeiten wahrer Gottesfurcht, die jedenfalls auch etwas innerliches sein muß, ganz entgegen dem Geiste der heiligen Schrift mißachteten oder übersahen. Jene Anschauungen waren endlich nicht berechtigt, weil sie nur mit einer theilweisen Kenntniß der alttestamentlichen Offenbarungen, nur mit der an Abraham anknüpfenden Geschichte des jüdischen Volkes, nicht aber auch mit der Urgeschichte der Menschheit, mit dem Anfange und der Wurzel aller Lehre vom Gottesreiche, wie es in den ersten Kapiteln des ersten aller alttestamentlichen Bücher von Moses aufgezeichnet worden ist, sich vereinbaren ließen. Deßhalb konnte der Heiland allerdings den irrthümlichen Messiaserwartungen seiner Zuhörer schon in ihrer eigentlichen theoretischen Wurzel, in der unrichtigen Anschauung über Werth und Bedeutung der fleischlichen Abstammung von Abraham, entgegenarbeiten und konnte dieß in der unmerklichsten Weise, vermittelst eines allem Anstoß und Widerspruch vorbeugenden Lehrverfahrens thun. Zu diesem Zwecke genügte schon, daß die Gefühle der Menschlichkeit in den Zuhörern rege gemacht und ihr geistiger Blick über die Geschichte Abrahams hinaus auf die Urgeschichte der Menschheit und auf die gemeinsame Ab-

stammung der Menschen hingelenkt wurde. Im engsten Zusammenhange hiermit steht nun eine Vermuthung, auf welche alles Bisherige abzielt und welche unmittelbar unsere vorliegende Aufgabe betrifft. Finden wir nämlich bei Durchmusterung der Reden Jesu, wie der Heiland, da er den offenen Messiastitel wegen der entgegenstehenden irrthümlichen Anschauungen seiner Zuhörer vermeidet, mit Vorliebe sich als den Menschensohn, als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, בֶּן־הָאָדָם, בַּר אֱנָשׁ bezeichnet, so dürfte im Hinblick auf alles Vorhergehende der Gedanke nicht fern liegen, der Heiland habe durch diesen Namen, während man sich anschickte, ihn als Sohn Gottes oder als Sohn Davids auszurufen, demgegenüber an den vorzugsweise sogenannten Menschen, an den Stammvater aller Menschen als seinen Vater, dessen Hinterlassenschaft an Erdenleid und Sündenelend auf sich zu nehmen und gänzlich auszutilgen für ihn wichtiger sei, als den Thron Davids wieder aufzurichten, erinnern wollen. Der Ausdruck „Menschensohn" wenigstens schließt eine Hinweisung auf Adam, den ersten Menschen, jedenfalls in sich, auch wenn wir annehmen, daß dieser Ausdruck im Munde Jesu nicht בַּר אָדָם, sondern בַּר אֱנָשׁ gelautet habe. Den letzteren Ausdruck statt des ersteren zu wählen, empfahl sich insofern, als die Bezeichnung בַּר אֱנָשׁ zugleich für die unter I. behandelte Benutzung der Weissagung Daniels, wozu der Name „Menschensohn" jedenfalls auch dienen sollte, ohne weiteres geeignet war. Aber man wird nicht bestreiten können, daß auch der Ausdruck בַּר אֱנָשׁ besonders bei einiger Kenntniß des Hebräischen nach öfterem Gebrauch unwillkürlich auf Adam als auf jenen Menschen hinwies, dessen Nomen proprium dem Hebräer nichts anderes als „Mensch" bedeutet.

Diese letztere Erklärung, wonach Christus durch seine

Selbstbezeichnung als Menschensohn unter anderem auch als Sohn und Erben Adams sich habe zu erkennen geben wollen, um dadurch mehr und mehr den Gesichtskreis seiner Zuhörer über die ausschließlich jüdischen Anschauungen hinaus zu erweitern und so ihre irrthümlichen Auffassungen des göttlichen Heilsplanes zu berichtigen, bis die Zeit zum offenen Bekenntnisse seiner Messianität gekommen wäre, bietet sich nun allerdings besonders in ihrer ersten noch ganz allgemeinen Fassung zunächst lediglich als eine gewagte keineswegs an der Oberfläche liegende Vermuthung dar. Aber diese Vermuthung gewinnt an Sicherheit sowie an Bestimmtheit, wenn wir von der allgemeinen Betrachtungsweise zu den einzelnen Aussprüchen, in welchen der Ausdruck „Menschensohn" sich angewendet findet, übergehen. Wir erinnern zu diesem Zweck nur noch, daß wir an dieser Stelle unter dem Menschensohne nicht irgend einen Adamssohn, sondern wegen des bestimmten Artikels einen bestimmten Adamssohn zu denken haben. Wie nun die Israeliten, wenn sie den Christus als den Sohn Davids bezeichneten, dabei durch den bestimmten Artikel jenen einzigen Sohn Davids kenntlich machen wollten, der dem David verheißen und der Träger und Erbe aller Davidischen Anrechte sowie die Haupt- und Mittelsperson aller Davidischen Erwartungen war, und wie auch bei der Zurückbeziehung des neutestamentlichen Ausdrucks „Menschensohn" auf Daniel 7, 13 der bestimmte Artikel unserem Ausdrucke die besondere Bedeutung giebt „der von Daniel verheißene oder geschaute Menschensohn", ebenso haben wir hier unter dem Adamssohne als einem bestimmten jenen Sohn des ersten Stammvaters zu verstehen, von welchem Gott zu Adam in der Stunde der Begnadigung gesprochen, welcher das Erbtheil dieser Verheißung in sich trug

und welcher die Hoffnung Adams und aller Nachkommen Adams war. Denn allerdings enthält die Verfluchung der Schlange (Genes. 3, 15) in dem Ausdrucke „Same des Weibes" zunächst für Adam und Eva nur die Ankündigung einer Nachkommenschaft überhaupt, wie denn auch dieses für das dem verdienten Tode verfallene Menschengeschlecht schon ein Hoffnungsstrahl neuer göttlicher Erbarmung war. Und allerdings kann nach rein sprachlicher Auffassung unter dem „Samen des Weibes", welcher der Schlange nach dem Kopfe trachten und von dieser hinwieder Nachstellung und Gefährdung an der Ferse erleiden solle, überhaupt die Nachkommenschaft der ersten Eltern als etwas Ganzes und auch den Erlöser in sich Schließendes verstanden werden. Aber diese Auffassung wird schon dem Zusammenhange nicht völlig gerecht, indem im zweiten Theile des vorliegenden Ausspruches nicht mehr vom Schlangensamen, dem der Weibessame feind sein soll, sondern von der Schlange selbst, deren Macht vom Weibessamen bekämpft werden soll, die Rede ist. Demgemäß liegt es näher und erscheint es als entsprechendere Auffassung, unter jenem Weibessamen, welcher sich der Schlange überlegen zeigt, indem er ihr nach dem Kopfe trachtet, nicht die Nachkommenschaft Adams überhaupt, sondern vorzugsweise einen einzelnen Menschen zu denken, der als einzelner den Kampf mit der Schlange als einzelnen aufnimmt und, da er der stärkere ist, zur Entscheidung führt. Jedenfalls *konnte* das Protoevangelium nach diesem Zusammenhange bei genauerer Betrachtung auch schon von unseren ersten Stammeltern auf einen einzigen ihrer Nachkommen gedeutet werden, welcher die von Gott selbst zwischen den Verführer und die Verführten und deren beiderseitigen Anhang gesetzte Feindschaft weiter kämpfen und wenn auch

eigenes Ungemach von Seiten der Schlange erleidend, doch der Macht des Böſen überlegen und dadurch zum Heilande und Retter aller ſeiner Mitmenſchen befähigt ſein würde. Man wende deßhalb gegen die hier zu erörternde Deutung des Ausdrucks „Menſchenſohn" nicht ein, daß Adam die Verheißung eines einzelnen das Heil wiederbringenden Sohnes nicht von Gott erhalten noch auch gekannt oder auf ſeine Nachkommen weiter überliefert habe. Denn im Wortlaute des Protoevangeliums war eine ſolche Verheißung allerdings mit eingeſchloſſen. Und eine Reihe von Nachrichten der Geneſis beweist, daß Adam und die Erzväter in der That dieſes Protoevangelium auf einen einzigen Adamsſohn bezogen haben. Oder wie erklärt man ſich ſonſt — abgeſehen von der immerhin eigenthümlichen Aeußerung Eva's bei der Geburt ihres erſten Sohnes (Geneſ. 4, 1) — den wohl beachtenswerthen Umſtand, daß Lamech bei der Geburt ſeines Sohnes Noah von dieſem ſeinem Nachkommen allein nichts geringeres als Befreiung von der ſchweren Arbeit und Mühſal auf der von Gott verfluchten Erde, nichts geringeres als Tröſtung und Zurückführung in den Zuſtand der Ruhe, alſo nichts geringeres als mindeſtens den Anfang des dem Adam verheißenen neuen Heiles hoffte? [1]) (Geneſ. 5, 29.) Wie erklärt man ſich die weitere Erſcheinung, daß die Patriarchen Abraham, Iſaak und Jakob den

---

1) Lamech glaubte, wie ähnlich einſt Eva, in ſeinem Sohn „einen Tröſter in aller Mühe und Arbeit auf der Erde, die der Herr verflucht hat, zu haben und nannte ihn Noah, d. i. Ruhe, Troſt. (Wahrſcheinlich glaubte er im zehnten Geſchlechte die Erfüllung der alten Weiſſagung erwarten zu dürfen, weil nach alter Anſchauung die Zahl Zehn als Zahl der Vollendung und des Abſchluſſes galt.) J. H. Kurtz, Lehrbuch der heil. Geſchichte. 11te Aufl. Königsb. 1868. S. 28.

meſſianiſchen Segen regelmäßig nur auf einen einzigen ihrer Nachkommen weiter vererbten, während doch nach der hier in Rede ſtehenden Anſicht mancher Theologen die Ausführung des meſſianiſchen Heiles in der Urzeit nur durch das ganze Geſchlecht der Frommen geſchehend erwartet worden wäre? Die Beweisführung des Apoſtels Paulus, wonach in den dem Abraham gegebenen Verheißungen das Wort *σπέρμα* wegen der Singularform ſich nicht auf die vielen Nachkommen, ſondern auf den Einen Chriſtus beziehe (Galat. 3, 16), hat deßhalb in der Art und Weiſe, wie die Patriarchen ſelbſt den Ausdruck זֶרַע in jenen Verheißungen nicht collectiviſch, ſondern ſingulär verſtanden, ihren guten Grund; und halten wir unter ſolchen Umſtänden den Satz, daß ſchon dem Adam die Verheißung eines einzigen Nachkommen als des Wiederbringers des verlorenen Heiles ſowohl von Gott gegeben und ausgeſprochen, als auch verſtändlich und bewußt geweſen iſt, auch im Widerſpruche mit gewichtigen gegentheiligen Stimmen aufrecht [1]).

Konnte und mußte aber nach dieſen Erörterungen der ſo angelegentlich vom Herrn gebrauchte Ausdruck „Menſchenſohn" vermöge ſeines beſtimmten Artikels die Zuhörer Jeſu bei ſorgfältigerem Nachdenken nicht an irgend welchen Nachkommen Adams, ſondern an jenen einzigen Adamsſohn erinnern, deſſen Verheißung der Troſt und die Hoffnung Adams und aller frommen Urväter geweſen war, ſo gibt, wenn wir nun die Reden Jeſu ſelbſt betrachten, die Anwendung unſeres Ausdruckes 1) in ſolchen Stellen, welche durch eine Beziehung auf die Weiſſagung Daniels eine an und für ſich ausreichende Erklärung finden, doch immerhin einen tieferen und klareren Sinn, wofern wir

1) Z. B. mit Kurtz l. c. S. 24 u. a.

sofort unter dem Menschensohne den verheißenen Adamssohn verstehen. Dieß gilt vorzugsweise von denjenigen Stellen, an welchen der Herr seine Schonung und Fürsorge für Zöllner und Sünder, sowie für alle von den Hoffnungen Israels nach gemeiner Anschauung der Zeitgenossen ausgeschlossenen mit den Worten rechtfertigt: „Der Menschensohn ist gekommen, zu retten, was verloren war" (Matth. 18, 11); „der Menschensohn kam nicht, Menschenseelen zu verderben, sondern zu retten" (Luc. 9, 56) u. dgl. Wer sieht nicht bei Betrachtung solcher Aussprüche, daß sich Christo als dem Sohne Adams gedacht weit leichter die erwähnte Sendung und Aufgabe zuerkennen läßt, nicht Menschenseelen zu verderben, sondern zu retten, und nicht blos die Frommen Israels aufzusuchen, sondern alle Menschen, auch Zöllner, Samariter und Heiden an sich zu ziehen, als wenn wir uns Christum nur als den nach der Weissagung Daniels in den Wolken des Himmels erscheinenden Menschensohn denken? Den Ausdruck „Menschensohn" als „Adamssohn" zu fassen, gibt hier jedenfalls den passenderen und tieferen Sinn.

Bei anderen Aussprüchen, in welchen der Heiland sich als den Menschensohn bezeichnet, ist dagegen 2) allerdings die Hinweisung auf Daniel 7, 13 (oder auch auf Psalm 110, 1) eine augenfällig vorherrschende. Es sind dieß vorzugsweise jene Sätze, in welchen der Herr sein einstiges Kommen oder Thronen in Aussicht stellt, wie z. B. Matth. 16, 28. 19, 28. 26, 64. Indeß dieser Umstand nöthigt uns doch nur, bei unserem Ausdrucke an beides, sowohl an den im Paradiese verheißenen als auch an den von Daniel geschauten Menschensohn zugleich zu denken. Denn auch hier ist die Auffassung des Ausdrucks „Menschensohn" als

„Adamsſohn" mit der zunächſt liegenden Erinnerung an Daniel 7. oder Pſalm 110 durchaus vereinbar und ſetzt ſelbſt dieſe beiden Schriftzeugniſſe noch in ein klareres Licht. Denn daß der Meſſias, obwohl er ein Menſch, ein Menſchenſohn, ein Sohn Davids ſein ſollte, doch auch von den Propheten als in göttlicher Herrlichkeit kommend oder thronend verkündet werden konnte und als ſolcher gedacht werden mußte, hat ſeinen letzten tiefſten Grund ſelbſt nur in dem ausgeſprochenen göttlichen Rathſchluſſe, wonach der Meſſias als einer der Nachkommen Adams die Macht der Schlange brechen, das Reich des Teufels zerſtören ſollte. Dieſe Aufgabe konnte kein Nachkomme Adams löſen, außer wenn der Finger Gottes, die Kraft des heiligen Geiſtes dergeſtalt mit und in ihm war, daß das Erſcheinen dieſes Adamsſohnes zugleich den Sturz des Höllenreiches und den Eintritt des Gottesreiches zur Folge hatte. Jeſus ſelbſt hat in dieſer Weiſe wenigſtens aus ſeinen Teufelaustreibungen für die Zerſtörung des diaboliſchen Reiches und für die Ankunft des Gottesreiches in ſeiner Perſon ſeine entſcheidendſte durchgreifendſte Beweisführung entnommen. Matth. 12, 24 ff. Luc. 11, 15 ff. Folgt aber aus der Ueberwältigung und Austreibung des Teufels, wie ſie dem Adamsſohne zugeſagt worden, daß mit dem Erſcheinen des letzteren auch das Reich Gottes zu den Menſchen kommen mußte, ſo ſteht dieſer Adamsſohn nothwendigerweiſe hoch über David, hoch über all ſeinen Vätern, denen er ſelbſt als Befreier und Herr gelten muß, und wird deßhalb, wie ebenfalls der Heiland ſelbſt in ſeinem entſcheidendſten Argumente über die Gottheit des Chriſtus (Matth. 22, 41 ff. parll.) darthut, nur als mit göttlicher Herrlichkeit ausgerüſtet anzunehmen ſein. Die Auffaſſung des Menſchenſohnes als Adamsſohn

ist demnach mit den Weissagungen der göttlichen Herrlichkeit Christi nicht nur wohl vereinbar, sondern gibt nach der ganzen Anschauungsweise des Herrn selbst jenen Weissagungen zugleich ihre tiefere speculative Begründung und Klarheit. Oder mit andern Worten: die in Rede stehenden Weissagungen Davids und Daniels sind selbst nur eine Entfaltung des schon im Protoevangelium enthaltenen und können deßhalb durch eine Bezugnahme auf letzteres nur an Licht und tieferem Verständniß gewinnen.

Aber wie, wenn sich endlich 3) noch Aussprüche Jesu finden, in welchen einzig und allein die zuletzt erörterte Auffassung des Ausdrucks „Menschensohn" eine wahrhaft passende und ausreichende Erklärung bietet? wie, wenn darunter Aussprüche sind, welchen an Wichtigkeit und Bedeutsamkeit für die ganze Lehre des Herrn nur wenige andere Aussprüche zur Seite gestellt werden können? Wir verweisen in dieser Hinsicht auf Matth. 13, 37. Luc. 9, 58. und 22, 22. Im erstgenannten Citat stellt sich der Heiland als einen Säemann des göttlichen Wortes dar, welchem der Teufel entgegenarbeitet, indem er hinterlistig schlechten Samen auf des Säemanns Acker streut: — um diese Selbstdarstellung deste deutlicher und verständlicher zu machen, bezeichnet sich der Herr dabei als den Menschensohn. Denken wir nun in diesem Zusammenhange sofort an Christum als den Adamssohn, so ist Ausdruck und Begebenheit augenblicklich klar. Dem Adamssohn war es von Gott vorhergesagt, daß der Teufel in hinterlistiger Weise ihm zu schaden suchen würde („und er wird ihm nach der Ferse trachten"). Sobald daher Christus als dieser Adamssohn gilt, kann das erfolgreiche Entgegenwirken des Teufels nicht befremden noch stören. Aber wie steht es

um die Erklärung unseres Ausdruckes in diesem Zusammenhange, wenn wir lediglich auf Daniel oder auf die Wortbedeutung unseres Ausdruckes uns angewiesen sehen? — Luc. 9, 58 (Matth. 8, 20) sagt der Heiland, daß die Füchse Höhlen und die Vögel des Himmels ihre Wohnungen haben. „Aber der Menschensohn hat nicht, wohin er sein Haupt legen könne." Nun ist klar, daß in diesem Zusammenhange der Ausdruck „Menschensohn" nicht auf das allgemeine Loos der Menschen hinweisen soll, welches auch Christus zu tragen habe, als ob Christus nur aus diesem Grunde Armuth und Entbehrung litte. Denn dieser Grad der Besitzlosigkeit, von welchem hier die Rede ist und zu deren Erklärung der Ausdruck „Menschensohn" angewendet wird, gehört weder zur Regel noch zum allgemeinen Menschenloose, sondern zu den seltensten Ausnahmen menschlicher Armuth und Noth. Ebenso ist klar, daß diese Besitzlosigkeit Jesu auch durch den Hinweis auf Daniel 7 nicht völlig erklärt und ihres Widerspruches mit der von Jesu beanspruchten messianischen Herrlichkeit entledigt werden kann. Denn wenngleich die Bezeichnung des Christus als „wie eines Menschen Sohn" in der Weissagung Daniels gar wohl dazu diente, Christi Milde, Herablassung und Menschenfreundlichkeit (im Unterschiede von den seiner Herrschaft vorhergehenden Thierdynastien) deutlich und annehmbar zu machen: so ist doch noch ein weiter Schritt von jener Menschenfreundlichkeit bis zu dieser unter das gewöhnliche Loos der Menschen herabgesunkenen Armseligkeit Jesu. Diese behielt deßhalb auch bei der Erinnerung an Daniel ihr Anstößiges für den Israeliten bei: diese wurde erst erklärlich, wenn man den Christus, den Bringer des neuen Heiles und Segens, als den Sohn und Erben Adams betrachten

lernte, der die ganze Bitterkeit der ersten Sünde und aller ihrer Folgen auf sich nehmen und erst so den Fürsten dieser Welt überwinden sollte. — Endlich Luc. 22, 22. (Matth. 26, 24. Marc. 14, 21) erklärt der Heiland (beim letzten Abendmahle): „der Menschensohn geht hin, wie es festgesetzt ist; nur wehe jenem Menschen, durch welchen er verrathen wird". Matthäus und Marcus lassen Jesum an dieser Stelle sagen: „wie es über ihn geschrieben steht", womit andere Aussprüche wie Marc. 9, 12 („wie steht geschrieben auf den Menschensohn? daß er vieles leide und mißhandelt werde") und Luc. 18, 31 („siehe, wir ziehen nach Jerusalem und alles wird erfüllt werden am Menschensohn, was durch die Propheten geschrieben worden ist") im vollsten Einklange stehen. Aehnlich redet der Heiland auch noch bei seiner Gefangennehmung zu Petrus: „Wie anders sollen die Schriften erfüllt werden, wonach es also geschehen muß?" (Matth. 26, 54.) Diese Hinweisung auf die Schriften der Propheten zur Beseitigung alles Anstoßes, den auch die Jünger Jesu am Leiden ihres Herrn zu nehmen sich angetrieben fühlten, kann nun unmöglich nur den Sinn haben, daß man hier der Weissagungen Daniels vom Menschensohne und vom leidenden Christus sich erinnern solle. Nach seiner Auferstehung hat der Herr den Satz, daß der Christus leiden mußte, wie Luc. 24, 26 u. 27 ausdrücklich angibt, den Emmausjüngern dadurch nachgewiesen, daß er mit Moses und allen Propheten begann und in allen Schriften das auf ihn Bezügliche erklärte. Ja nach Luc. 24, 44 hat der Heiland in jener selbigen Zeit es selbst ausgesprochen: er habe schon vor seinen Leiden seinen Aposteln gesagt, daß alles erfüllt werden müßte, was im Gesetze Mosis und in den Pro-

pheten und in den Pſalmen über ihn geſchrieben ſteht, nämlich (cf. V. 46), daß der Chriſtus leiden und auferſtehen müßte. Demnach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die obigen beim letzten Abendmahl geſprochenen Worte: „der Menſchenſohn geht hin, wie es von ihm geſchrieben ſteht“ oder „wie es feſtgeſetzt iſt“, ſich nicht blos auf die Weiſſagung Daniels, ſondern auch auf die Propheten und Pſalmen und insbeſondere auch auf die Bücher Moſis beziehen. Wie ſchwer aber wird es halten, in letzteren Büchern den Beweis für das Leiden Chriſti zu finden, ſo lange wir mit dem Namen „Chriſtus oder Menſchenſohn“ nur die im Buche Daniel ausgebildeten meſſianiſchen Vorſtellungen verbinden. Um nur ein Beiſpiel anzuführen, ſo erklärt Wiſemann, der auch als Theologe und Schriftkenner berühmte Kardinal, offen und unumwunden, daß es vergeblich ſei, dieſen wichtigen Glaubensſatz, daß Chriſtus durch ſeinen Tod das Volk erlöſen müſſe (Luc. 24, 26), in den Büchern Moſis zu ſuchen: nur durch die Ueberlieferung der Juden könne dieſer Glaubensſatz den Jüngern aufbewahrt worden ſein [1]). Indeß wir haben wohl kaum nöthig daran zu erinnern, daß ſich ſämmtliche hier in Betracht kommenden Ausſprüche des Herrn ausdrücklich nicht auf die mündliche Ueberlieferung, ſondern auf die ſchriftlichen Zeugniſſe, auf die Schriften des Moſes und der Propheten beziehen. Ohne Zweifel alſo können wir nicht umhin, wir müſſen den vom Herrn geführten Beweis auch in den Büchern Moſis begründet und ermöglicht denken, mag uns die nähere

1) Nic. Wiſeman, die vornehmſten Lehren und Gebräuche der kath. Kirche. Ueberſ. von D. Haneberg. 2. Aufl. Regensb. 1847. S. 81.

Erklärung hierüber auch noch so schwierig und unausführbar scheinen. Wie leicht dagegen und naheliegend und wie tief zugleich und auf den wahren Grund der Leiden Christi eingehend ist die Beweisführung, daß Christus leiden mußte, wenn wir den Christus oder „den Menschensohn", wie der Herr selbst an diesen Stellen sich nannte, als den Adamssohn d. h. als den Erben aller Leiden und aller Hoffnungen der ersten Eltern und aller ihrer Nachkommen betrachten. Schon Genes. 3, 15 kann und wird dann zum Belag für die Vorherbestimmung der Anfeindungen und Leiden des Erlösers dienen. Alle unschuldig erduldeten Leiden der frommen Väter, die sie als Theilhaber an der Nachlassenschaft des sündigen Adam erlitten, alle Vorschriften des von Gott geordneten Gottesdienstes über Sühnung und Heiligung des Volkes, auf welchem von Adam her der Zorn und die Abkehr Gottes lastete, alle Bedrängnisse Davids und der späteren Gerechten, die selbst inmitten des eigenen von Gott auserwählten Volkes noch alles Ungemach eines dem Verführer und Menschenfeinde anheimgefallenen Geschlechtes verkosten mußten, alles dieses dient zu ebenso vielen Vorzeichen, Hindeutungen und Beweisen, welches Vollmaß der Leiden erst denjenigen treffen sollte und mußte, der für sich allein den Kampf mit der ganzen Macht des Verführers, der für sich allein die Ueberwindung des ganzen Sündenelendes der Adamskinder auf sich zu nehmen hatte. Von Moses und allen Propheten angefangen bis zu den Lehrbüchern und Psalmen läßt sich nun darthun, daß der Heiland der Menschheit, daß der Christus leiden mußte, um die heiligen Schriften zu erfüllen, um das von Anbeginn ihm aufgetragene Werk zu vollbringen. Aber dieser Nachweis ist in solchem Umfange nur dann möglich und naheliegend,

wenn wir Christum nicht blos als Daniel'schen Menschensohn, sondern auch als den schon in der Urzeit der Menschheit, schon im Paradiese verheißenen Adamssohn auffassen. Sehen wir daher, daß Jesus diesen vollständigen und umfassenden Nachweis an jenen Stellen vor Augen hatte und führen wollte, an welchen er sich den Menschensohn, der nach der Schrift leiden müsse, nannte, und wissen wir bereits, daß der Ausdruck „Menschensohn" sprachlich recht wohl den im Paradiese verheißenen Adamssohn bezeichnen konnte, so halten wir die Schlußfolgerung für durchaus unvermeidlich, daß der Herr, indem er sich den Namen „Menschensohn" beilegte, sich nicht blos als den von Daniel geweissagten, sondern auch als den schon vom ersten Menschen und von den Patriarchen gehofften Adamssohn betrachtet wissen wollte.

Blicken wir nun nochmals auf alle bisherigen Erörterungen zurück, so läßt sich Folgendes als Gang unserer Beweisführung bezeichnen. Wir betrachteten 1) das Lehrziel Jesu, 2) die auf Jesu Lehrziel bezüglichen Verhältnisse der Zuhörer Jesu und 3) die vom Lehrziele und von den Verhältnissen der Zuhörer geforderte Lehrweise Jesu. Als Lehrziel ergab sich die Absicht des Herrn, sich als den Christus den Sohn Gottes zu bezeugen. Von Seiten der Zuhörer zeigte sich diese Absicht insofern begünstigt, als auch den Zuhörern vorzugsweise am Herzen lag, von Jesu das Zeugniß seiner Messianität zu vernehmen. Indeß dem offenen Bekenntnisse der Messianität Jesu stand die Unempfänglichkeit der Zuhörer für eine richtige Würdigung der Erscheinung und des Lebensganges Jesu entgegen. Wollte daher der Heiland gleichwohl sein Lehrziel erreichen, so war unter Vermeidung des offenen Missionsbekenntnisses vor allem die

Beseitigung jener Unempfänglichkeit anzustreben, welche das Volk an der gläubigen Anerkennung Jesu hinderte. Diese Unempfänglichkeit wurde deßhalb insbesondere nach dem ihr zu Grunde liegenden Hauptirrthume näher betrachtet und die Vermuthung ausgesprochen, der Heiland werde in seiner Lehrthätigkeit wesentlich auch die Beseitigung dieses Hauptirrthums beabsichtigt haben. Nun ließ sich aber diesem Hauptirrthume, weil in einer Ueberschätzung der Abstammung von Abraham und in einer Mißachtung der Urgeschichte der Menschheit bestehend, schon dadurch entgegenwirken, daß der Herr über Abraham hinausgehend sich mit Vorliebe als den Sohn und Erben Adams bezeichnete. Sehen wir daher bei Betrachtung der Lehrweise Jesu, daß der Herr anstatt des offenen Messiasbekenntnisses sich den Titel „Menschensohn" beilegt, der sprachlich die Bedeutung „Adamssohn" unzweifelhaft enthält, so liegt zunächst die Vermuthung nahe, Christus habe sich in der That in Rücksicht auf die geschilderten Verhältnisse seiner Zuhörer mit dem Worte „Menschensohn" als „Adamssohn" bezeichnen wollen. Die Thatsächlichkeit dieser Absicht jedoch wurde hieraus noch nicht gefolgert. Dieselbe ergab sich aber aus dem Nachweise, wie die Auffassung des Ausdrucks „Menschensohn" als „Adamssohn" bei allen Aussprüchen des Herrn, in welchen dieser Ausdruck vorkommt, einen tieferen Sinn und insbesondere bei einigen Aussprüchen die einzig mögliche Erklärung liefert. Letzteres gilt vorzugsweise von einer der wichtigsten Glaubenslehren Jesu, daß nämlich sein Leiden von Moses und den Propheten vorhergesagt sei. Aus alledem schließen wir auf die Richtigkeit und Sicherheit der von uns vorgelegten Deutung, wonach der Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* im Munde Jesu nicht blos den von Daniel geschauten, sondern

den ſchon im Paradieſe verheißenen, von den Vätern gehofften und ſchließlich von Daniel geſchauten Adamsſohn bezeichnen ſollte.

III.

Den vorſtehenden Nachweiſungen zufolge hat nun Jeſus mit dem Ausdrucke „Menſchenſohn“ ſeine Zuhörer zum Behuf eines tieferen Verſtändniſſes des meſſianiſchen Heilswerkes auf den Anfang der Menſchengeſchichte hingewieſen und dieß in einer Weiſe gethan, wie es ſich ähnlich in den Schriften des Apoſtels Paulus findet, der ſowohl die Auferſtehung Chriſti als auch die Geiſtigkeit des neuen meſſianiſchen Geſchlechtes als auch die Ueberfülle der göttlichen Barmherzigkeit in Chriſto durch eine Zuſammenſtellung Chriſti und Adams ſpeculativ bewies und verſtändlich machte. So redet der Apoſtel 1. Corinth. 15, 21 u. 22, da er von der Auferſtehung Chriſti handelt, von Adam als von einem Menſchen, durch welchen der Tod, und von Chriſtus als von einem anderen Menſchen, durch welchen die Auferſtehung der Geſtorbenen in die Welt gekommen ſei, um dadurch die Planmäßigkeit und Glaubwürdigkeit der Auferſtehung Chriſti als desjenigen, welcher das in Adam begonnene, aber verunglückte Heilswerk von Neuem beginnen und ausführen ſollte und daher den Erfolg deſſelben als der erſte vor allen Anderen an ſich ſelbſt erfahren mußte, nahe zu legen. In demſelben Kapitel V. 44—50 will der Apoſtel darthun, daß die Leiber der Auferſtandenen geiſtig belebt ſein werden, indem es einen Unterſchied gebe zwiſchen ſeeliſch belebten und geiſtig belebten Leibern. Um nun dieſen Unterſchied zu verſtehen, werden wir ſofort an Adam erinnert,

der als der erste Mensch nach dem Zeugnisse der Schrift ein seelisch belebtes Erdenwesen und Vater einer gleichgearteten Nachkommenschaft wurde. Aber bei dieser uranfänglichen Einrichtung und Beschaffenheit des Menschengeschlechtes ist es nicht geblieben. Sondern ein zweiter Mensch und Stammvater, heißt es zugleich, ist vom Himmel gekommen, und hat als ein geistig belebtes Wesen und als ein geistig belebender Stammvater einer himmlischen geistig belebten Nachkommenschaft Anfang und Leben verliehen, die einstmals mit geistigen Leibern auferstehen wird. Nur hat dieser zweite, himmlische Mensch und Stammvater dieses sein Werk nicht ohne Beziehung auf den ersten Stammvater gethan. Jener ist vielmehr selbst nur ein anderer Adam, welcher, was der erste Mensch zum Heile seines Geschlechtes vollbringen sollte, aber nur unglücklich ausgeführt hat, von Neuem zur Aufgabe von Gott erhielt, und zwar, wie der Apostel l. c. V. 45 ausdrücklich Christum nennt, er ist der letzte Adam [1]), d. h. derjenige Nachkomme des ersten Menschen oder derjenige Menschensohn und Stammvater eines neuen Geschlechtes, welcher das ganze Werk des ersten Adams vollständig und für ewige Zeiten in der glücklichsten Weise zur Ausführung brachte: er ist der dem Adam verheißene und in der Fülle der Zeiten gesendete Menschen- oder Adamssohn. Endlich Röm. 5, 12—20 vergleicht der Apostel Paulus nochmals Adam und Christus, indem er daran erinnert, wie Gott ursprünglich in dem Gehorsam

1) Ὁ ἔσχατος Ἀδάμ im Gegensatze zu ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ lediglich als „späteren oder anderen Adam" zu fassen, wäre eine Abschwächung des Sinnes, welche durch den Wortlaut nicht gefordert ist und wegen des bestimmten Artikels schließlich zu der im Context gegebenen Erklärung doch wieder zurückführt.

oder Ungehorsam des ersten einen Menschen die Entscheidung über Leben oder Tod aller Menschen gelegt, und, nachdem alle durch den Ungehorsam des einen unglücklich geworden sind, von dieser Grundregel seines Heilsplanes nicht abgewichen ist, sondern wiederum einen einzigen Menschen, Christum, zum Mittler für alle bestimmt hat, damit durch den Gehorsam dieses einen die Vielheit der Menschen gerechtfertigt würde. Diese Verwirklichung unseres neuen Heiles durch den Gehorsam Christi, die bei Festhaltung der Grundregel des göttlichen Heilsplanes nur durch eine übergroße Steigerung der gnädigen Erbarmung und Menschenfreundlichkeit Gottes geschehen konnte, dient nun dem Apostel als Anlaß seiner höchsten Freude und Zuversicht in Gott durch Christus den Erlöser. Sie ist ihm der größte Beweis der göttlichen Güte, welch letztere nach dem Sinne des Apostels vorzugsweise bei einem den Anfang der Menschengeschichte mit der Fülle der Zeiten verknüpfenden Ueberblicke über das göttliche Heilswerk zu Tage tritt.

Demnach haben wir offenbar anzuerkennen, daß die Betrachtung des Verhältnisses Christi zum ersten Menschen sowohl was die Person, als auch was das Werk und das Leben beider betrifft, für den Apostel Paulus eine naheliegende war und demselben als wichtig und belangreich genug erschien, um auf sie seine tieferen Speculationen über die Geheimnisse des göttlichen Heilswerkes zu gründen. Man erkennt dabei aber auch leicht, daß, wenn Paulus hierbei Christum als „den zweiten Menschen und letzten Adam" bezeichnet, dem Apostel bei dieser neuen aber durchaus klaren Ausdrucksweise gar wohl der Gedanke an die immerhin dunklere aber doch auch gleichbedeutende Selbstbezeichnung Jesu als „Menschen- oder Adamssohn" vor-

geschwebt haben kann. Jedenfalls wird sich, wenn wir nicht der durch nichts zu erweisenden Annahme huldigen, daß den Aposteln und deren Zeitgenossen der im Bisherigen dargelegte vom Herrn beabsichtigte tiefere Sinn des Ausdrucks „Menschensohn" nicht bewußt gewesen sei, kein Grund finden lassen, um den inneren Zusammenhang des vom Herrn gebrauchten Ausdrucks „Menschensohn" mit der paulinischen Bezeichnung Christi als „zweiten Menschen und letzten Adam" in Abrede zu stellen.

Gegen diese Aufstellung wird nun — allerdings aus einem uns durchaus fremdartigen Anlaß — noch neuerdings von Schulze in dem unter I. erwähnten Werke „Vom Menschensohn und vom Logos" Einsprache erhoben. Wir sagen, allerdings aus einem uns durchaus fremdartigen Anlaß. Der genannte Autor sucht nämlich eine von der hier dargelegten Auffassung durchaus verschiedene rationalistische Deutung des Ausdrucks „Menschensohn" von Seiten Beyschlag's zu widerlegen und verwirft so unter anderm l. c. S. 79 auch die von Beyschlag aufgestellte Behauptung, der Name „Menschensohn", dessen Gebrauch nicht mehr erforderlich war, als die ihn veranlassenden Umstände mit dem Kreuzestode Jesu aufgehört hatten, habe dennoch zwar nicht dem Wortlaute, aber der Sache nach „in dem *δεύτερος Ἀδάμ*, dem *ἄνθρωπος πνευματικὸς* und *ἐπουράνιος*" des Apostels Paulus fortgelebt. Demnach trifft der Widerspruch Schulze's allerdings nur mittelbar die von uns ausgesprochene Ansicht. Es ist aber eine Vergleichung der betreffenden paulinischen Lehre mit den bereits von Jesus selbst entwickelten oder absichtlich nahe gelegten Anschauungen wichtig genug, um auch einen nur mittelbar erhobenen Widerspruch gegen die eigene Auffassung nicht unbeachtet zu lassen.

Daß der Weltapoſtel mit ſeinen erhabenen Ideen über die Univerſalität des Chriſtenthums den Umfang und Gehalt der urſprünglichen Lehre Jeſu weit hinter ſich gelaſſen habe, wird ja von gewiſſer Seite laut genug behauptet. Die hier noch obſchwebende Frage über das Verhältniß des vom Heiland gebrauchten Ausdrucks „Menſchen- oder Adamsſohn“ zur pauliniſchen Lehre und Ausdrucksweiſe ſcheint deßhalb ganz geeignet, um Weſen, Würde und Geſchichte der chriſtlichen Lehre ſelbſt in ein beſſeres Licht zu ſtellen. Außerdem kann die Erörterung etwaiger den bisherigen Nachweiſungen entgegenſtehender Schwierigkeiten jedenfalls nur dazu dienen, die Wahrheit ſelbſt feſter zu begründen oder wenigſtens ſchärfer zu umgrenzen und klarer hervortreten zu laſſen. Hören wir deßhalb, mit welchen Gründen Schulze l. c. einen weſenhaften Zuſammenhang des neuteſtamentlichen Ausdruckes „Menſchenſohn“ mit der pauliniſchen Bezeichnung Chriſti als „zweiten Menſchen und letzten Adam“ beſtreitet.

„Wenn Beyſchlag ſagt, ſo erklärt Schulze l. c. S. 79, „daß der Name (Menſchenſohn) zwar nicht dem Wortlaut nach, aber doch der Sache nach in der apoſtoliſchen Kirche fortgelebt habe, in dem *δεύτερος Ἀδάμ*, dem *ἄνθρωπος πνευματικὸς* und *ἐπουράνιος*, ſo ſpricht dagegen, wie ſchon früher erwähnt, daß man nicht einſieht, weßhalb der Apoſtel den aus der evangeliſchen Verkündigung, welche doch auch die Verkündigung der evangeliſchen Geſchichte war, in den Gemeinden wohl bekannten Namen „Menſchenſohn“ nicht ſollte gebraucht haben.“ — So weit das erſte Argument Schulze's. In ſeine einzelnen Gedanken zerlegt, ſtellt ſich daſſelbe folgendermaßen dar. Man ſehe nicht ein, warum der Apoſtel in ſeiner Darſtellung Chriſti als

des anderen Adam nicht den Ausdruck „Menschensohn" sollte gebraucht haben, wofern schon dieser Ausdruck Christum als anderen Adam bezeichnete. Jedenfalls war nämlich der Ausdruck „Menschensohn" zur Zeit des Apostels den Gläubigen als Name Christi aus der mündlichen Verkündigung der Thaten und Lehrvorträge Jesu wohl bekannt. Wenn daher der Apostel gleichwohl diesen bekannten Ausdruck vermeidet und dafür die ungewöhnliche Bezeichnung Christi als des anderen Adam wählt, könne nicht schon jener allgemein bekannte Ausdruck dasselbe bedeutet haben, wie der vom Apostel neu gewählte. — Indeß ist hier doch zu unterscheiden. Wenn der Ausdruck „Menschensohn" ebenso klar und deutlich dasselbe besagte, wie die paulinische Bezeichnung Christi als des anderen Adam, so hat die Frage allerdings eine gewisse Berechtigung, warum der Apostel statt jenes bereits allbekannten Namens eine neue Bezeichnung eingeführt haben sollte. Freilich bliebe auch bei dieser Annahme wohl zu beachten, daß der Name „Menschensohn" überhaupt von den Zeitgenossen Jesu aus irgend welchen Gründen vermieden und dem Herrn nur ganz ausnahmsweise (cf. das unter I. hierüber Angeführte) beigelegt wurde. Dieser Umstand würde nämlich die Wahl eines neuen Ausdruckes zur Bezeichnung dessen, was der Name „Menschensohn" enthielt, von Seiten Pauli erklären, auch wenn der Inhalt des letzteren Namens ganz klar und deutlich zu Tage träte. Nun aber ist der Ausdruck „Menschensohn" augenfällig dunkler und undeutlicher, als die von Paulus gewählte Bezeichnung Christi als des zweiten Menschen und letzten Adam. Die Verhältnisse, unter welchen Jesus lehrte, brachten es, wie wir gesehen haben, so mit sich, daß der Herr vielfach seine Lehre in Ausdrücke und Formeln kleiden mußte, welche den

Sinn seiner Worte nur dem gläubig Aufmerkenden mehr und mehr erschloßen, dem oberflächlichen Blicke der großen Menge dagegen verhüllten. Ganz anders verhielt es sich jedoch, als mit der Auferstehung Jesu und mit der Geistessendung die Scheidung der Gläubigen und der Ungläubigen eine offenkundige und vollzogene geworden war. Unverhüllt bekannten nun die Apostel Jesum als Christum vor aller Welt. Unverhüllt konnten sie nunmehr, insbesondere vor ihrem gläubigen Zuhörer- oder Leserkreise, auch über die tiefsten Geheimnisse der Lehre Jesu sich äußern. Sagen wir deßhalb kurzweg: wenn der Ausdruck „Menschensohn" zwar ebendasselbe, aber nicht so klar und deutlich, wie die paulinische Bezeichnung „zweiter Mensch und letzter Adam" bezeichnete, so ist die Vermeidung des ersteren Namens und die Wahl des letzteren von Seiten Pauli im Hinblick auf die veränderten Zeitverhältnisse durchaus begreiflich und in ihren Gründen klar. Dieses erste vorliegende Argument Schulze's hat deßhalb in keinem Falle einen inneren Halt. Uebersehen wir jedoch auch nicht, daß mit der Widerlegung dieses Argumentes für unsere Aufstellung selbst nichts Positives gewonnen ist. Alles, was sich uns an dieser Stelle ergiebt, läuft vielmehr dahin hinaus, daß sich die paulinische Redeweise über Christus mit der Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn" recht wohl vereinbaren und in ihrer Abweichung erklären läßt, wofern nur auch anderweitig feststeht, daß Jesus sich selbst mit dem Ausdrucke „Menschensohn" als zweiten Menschen und letzten Adam bezeichnen wollte. Doch vernehmen wir die fernere Beweisführung Schulze's.

Gegen die Annahme Beyschlag's spricht sodann, so fährt Schulze l. c. fort, „daß diese Lehre (Pauli) eine

andere Ableitung fordert. Gerade die Stelle in Röm. 5, 13 ff. zeigt, wie der Apostel auf diese Bezeichnungen für Christus gekommen ist; Baur, der zwar nicht diese Frage erörtert, darum um so unbefangener zu ihr steht, sagt durchaus ganz richtig[1]): „Ist überhaupt durch Christum das Gegentheil von allem demjenigen, was durch Adam in die Welt kam, den Menschen zu Theil geworden, so muß er, wenn er auch Mensch war, wie Adam, doch ein Mensch ganz anderer Art gewesen sein." Durch Parallelisirung mit dem Menschen, durch den die Sünde in die Welt kam, wurde er auf die genannten Ausdrücke δεύτερος Ἀδάμ geführt; und wie der erste Adam von der Erde, so bot sich für den andern der Gegensatz „vom Himmel"; und wie jenem, weil ἐκ γῆς χοϊκός, das Physische zukam, so dem anderen das Pneumatische, daher πνευματικός. — Gegen diese Beweisführung ist aber vor allem zu erinnern, daß nicht Röm. 5, 13 ff., sondern 1 Corinth. 15, 20 ff. u. 44 ff. die frühesten und für unseren Gegenstand klassischen Aeußerungen Pauli über Christus als den andern Adam enthalten. Bei Abfassung des Römerbriefes war, wie diese Stellen des ersten Corintherbriefes zeigen, dem Apostel die Gegenüberstellung Adams und Christi und die damit zusammenhängende Bezeichnung Christi als des zweiten Menschen und letzten Adam bereits klar und geläufig. Die Gedankenentwickelung Pauli bezüglich unseres Gegenstandes läßt sich deßhalb nicht füglich allein aus dem Römerbriefe abfolgern, sondern wird vor allem durch Betrachtung des ersten Corintherbriefes zu erheben sein. Im letzteren ist aber der Gedankengang ein gerade entgegengesetzter, als von Schulze behauptet wird.

1) Neutestamentl. Theol. S. 187.

Denn nicht weil Chriſtus das Leben und die Auferſtehung uns wiedergebracht hat, erſcheint derſelbe 1 Corinth. 15, 20 ff., im Gegenſatze zu Adam als dem Bringer des Todes. Sondern umgekehrt, weil Chriſtus das beſſere ſegensreiche Gegenbild zu Adam iſt, haben wir unter anderem auch an ſeine Auferſtehung zu glauben. Um letztere wenigſtens handelt es ſich bei dem Apoſtel: dieſe will er beweiſen oder ſpeculativ ableiten. Und zu dieſem Zwecke benutzt er nicht eine ſelbſt erſt abzuleitende, ſondern eine ihm bereits feſtſtehende Anſchauung, die Auffaſſung Chriſti als des anderen beſſeren Adam. Ebenſo verhält es ſich 1 Corinth. 15, 44 ff., wo der Apoſtel die Geiſtigkeit der in Chriſto auferſtehenden Leiber darthun will und zu dieſem Behufe, alſo wiederum zum Nachweiſe des von Chriſto gebrachten Heiles und nicht umgekehrt, auf die Parallele Chriſti mit Adam zurückgreift. Ja ſelbſt Röm. 5, 13 ff. erſcheint nicht die Auffaſſung Chriſti als anderen Adam als Ziel und Ergebniß des pauliniſchen Gedankenganges. Dieſe Auffaſſung ſteht vielmehr dem Apoſtel bereits feſt und wird als ſolche nur zu einer weiteren Gedankenentwickelung benutzt. Das Uebermaß der göttlichen Barmherzigkeit will Paulus an dieſer Stelle veranſchaulichen und deßhalb erinnert er an den Gegenſatz Adams und Chriſti, um hieran die Ausführung zu knüpfen, wie die göttliche Barmherzigkeit durch die Schuld Adams und deren allumfaſſende Folgen nicht ausgelöſcht, ſondern nur zu weit höheren Kundgebungen in Chriſto veranlaßt worden ſei. Alſo auch hier läßt ſich die Zuſammenſtellung Chriſti und Adams nicht als eine aus dem chriſtlichen Heile irgendwie abgeleitete erkennen, indem die tiefere Auffaſſung des chriſtlichen Heiles ſelbſt durch jene Zuſammenſtellung ermöglicht werden ſoll. Auch hier vielmehr weiſt die pauliniſche Darſtellung Chriſti

auf eine von vornherein fertige oder überlieferte Anschauungsweise hin, wonach es dem Apostel leicht und naheliegend war, Christum mit Adam zu vergleichen und als zweiten Menschen und letzten Adam darzustellen. Die vorliegende Argumentation Schulze's entbehrt somit schon im Hinblick auf die paulinische Gedankenentwickelung, auf welche sie sich zu stützen sucht, eines soliden Grundes, ganz abgesehen davon, daß diese Argumentation überhaupt nur dann einen rechten Sinn giebt, wenn man die Parallelisirung des Erlösers mit dem ersten Menschen, durch welchen die Sünde in die Welt kam, als ausschließliche Eigenthümlichkeit des Apostels Paulus betrachtet. Denn nimmt man zugleich an, daß auch schon Christus diese Parallelisirung liebte und seinen Vorträgen zu Grunde legte, so ist ja klar, daß es sich nur noch um einen Unterschied in den Ausdrücken, nicht aber um eine Verschiedenheit in den hierher gehörigen Lehranschauungen zwischen Christus und Paulus handeln kann. Mit andern Worten, wenn auch schon Christus selbst seine Aufgabe und die ganze Bedeutung seiner Person im Hinblick auf den ersten Menschen und dessen Aufgabe und Geschichte auffaßt, wie dieses dem Apostel Paulus als eigenthümlich beigelegt wird, so kann die Verschiedenheit zwischen Paulus und Christus nur noch darin bestehen, daß der Apostel im Hinblick auf den ersten Menschen Jesum als den zweiten Menschen und letzten Adam bezeichnete, der Heiland dagegen bei der gleichen Bezugnahme auf den ersten Menschen sich selbst mit einem anderen Namen, mit dem Namen „Menschen- oder Adamssohn" benannte. Der innere sachliche Zusammenhang der beiden in Rede stehenden Ausdrücke wäre damit außer Frage gestellt. So ergiebt sich fernerhin, daß die vorliegende Einsprache Schulze's nur in dem Falle eine berechtigte

sein würde, wenn sich zugleich nachweisen ließe, daß Christus selbst eine Parallelisirung seiner Person mit dem ersten Menschen überhaupt und insbesondere bei seiner Selbstbezeichnung als „Menschensohn" nicht beabsichtigt habe. Dieser letzteren Annahme steht aber, abgesehen von den unter II. vorgelegten Ausführungen, schon der eben nachgewiesene Umstand entgegen, daß in den paulinischen Schriften die Parallele zwischen Christus und Adam von vornherein als eine dem Apostel gegebene und feststehende erscheint. Nur zu nahe wenigstens liegt unter solchen Umständen die Vermuthung, daß diese Parallele nicht dem Apostel, sondern seinem göttlichen Lehrmeister selbst als eigenthümlich beizulegen sei. Doch beachten wir noch, ob nicht unser Autor selbst den bisher fehlenden Beweis irgendwie führt, daß nämlich die dem Apostel Paulus beigelegte Gedankenentwickelung nicht schon Christo selbst angehört.

„Hätte diese Gedankenentwickelung des Apostels," so erklärt Schulze 3), „schon der Herr mit dem Ausdruck „Menschensohn" gemeint, so würde eine Andeutung darüber in den Reden des Herrn nicht fehlen." — Wie man sieht, beschränkt sich der Verfasser auf eine negative Beweisführung. Die paulinische Gedankenentwickelung über Christus als den anderen Adam könne dem Heilande nicht angehören und könne insbesondere mit dem Ausdrucke „Menschensohn" nicht zusammenhängen, weil es an jeder Andeutung hierüber in Jesu Lehrvorträgen mangele. So bedenklich nun auch eine derartige Beweisführung schon an und für sich ist, indem dieselbe voraussetzt, daß in den Evangelien alles und jedes, was der Herr gedacht und gelehrt habe, wenigstens angedeutet sei, so sehen wir doch hiervon ab. Wir bestreiten lediglich, daß die Reden Jesu, wie unser Autor unterstellt,

keine hieher gehörigen Andeutungen enthalten. Da es sich hierbei wesentlich um zweierlei Fragen handelt, nämlich 1) um die Frage, ob schon Christus, wie später der Heidenapostel, auf den ersten Adam zurückgeschaut habe, um Person, Werk und Leben des Erlösers im Gegensatze zum ersten Adam aufzufassen und darzustellen, und 2) um die Frage, ob Christus mit Bezug auf diese Anschauungsweise sich „Menschen- oder Adamssohn" genannt habe, wie später der Heidenapostel in Folge der gleichen Anschauungsweise die Ausdrücke „zweiter Mensch und letzter Adam" gebrauchte: so vertheilen wir unsere Beweisführung auf diese zwei Fragen und erinnern nur noch, daß es uns hierbei in Anbetracht der Zeitverhältnisse, unter welchen Jesus lehrte, und der damit zusammenhängenden Lehrweise selbst durchaus genügen muß, zwar nicht unumwundene Aussprüche, sondern nur, wie auch unser Autor mit vollem Recht allein fordert, unzweifelhafte Andeutungen für unseren Gegenstand beizubringen. Wir verweisen deßhalb zur Beantwortung und Erörterung der ersten Frage auf nachgenannte Schriftstellen: Joh. 3, 3—6. 8, 33—44; 12, 31 u. 32; 14, 30; 16, 11. Luc. 10, 17—19. Matth. 11, 28—30. Luc. 23, 42 u. 43 und bemerken im Einzelnen folgendes. — Joh. 3 fordert Christus eine neue Geburt als Eintrittsbedingung des Gottesreiches und zwar eine Geburt aus Wasser und Geist. Ohne Zweifel war der Herr sich hierbei bewußt und wollte auch seinem Zuhörer zu erkennen geben, daß die Angehörigen des Gottesreiches ein neues geistiges Menschengeschlecht im Unterschiede von dem durch Adam begonnenen fleischlichen Menschengeschlechte sein sollten. Christum selbst, den König des Gottesreiches, als den Stammvater dieses neuen geistigen Geschlechtes und damit zugleich als Gegenbild des ersten Adam auf-

zufaſſen, lag hierbei nur zu nahe, um eine ſolche Auffaſſung oder Anſchauungsweiſe auf Seite Jeſu irgend unwahrſcheinlich finden zu können. Joh. 8 rühmen ſich die Gegner Jeſu, ſie ſeien Abrahams Same. Der Heiland aber erwiedert ihnen, ſie müßten doch wohl eines Anderen Same ſein, da ſie ihn zu tödten ſuchten, und erklärt dieß ſchließlich dahin (V. 44), daß ſie in ihrer Feindſeligkeit gegen Jeſum nur des Teufels Kindſchaft ſein könnten, indem dieſer von Anbeginn ein Menſchenmörder war. Die Bezugnahme auf die Geſchichte der erſten Eltern von Seiten Jeſu iſt hier ganz zweifellos. Beachten wir aber auch, daß hier der Heiland ſeine Gegner geradezu als den Samen des Teufels, von welchem Gott im Protoevangelium geredet hatte, betrachtet und ſich ſelbſt dadurch mittelbar als jenen Weibesſamen darſtellt, an deſſen Anfeindung dem Teufel alles gelegen ſein würde. Ohne Zweifel war es demnach dem Herrn nichts Fremdartiges oder Fernliegendes, zur Verdeutlichung ſeiner Aufgabe und Sendung auf die Geſchichte des erſten Menſchen zurückzuweiſen und ſich ſelbſt als den uranfänglich verheißenen Weibesſamen und heilbringenden Adamsſohn darzuſtellen. Ferner Joh. 12, 31 u. 32 bringt der Heiland ſein bevorſtehendes Leiden unmittelbar mit einer Austreibung des Fürſten dieſer Welt in Verbindung, erklärt Joh. 14, 30., daß ſein Leiden ihm vom Fürſten dieſer Welt bereitet werde, und redet Joh. 16, 11 nochmals vom Fürſten dieſer Welt, der dem Gerichte verfallen ſei. Daß unter dem Fürſten dieſer Welt der Menſchenmörder von Anbeginn zu verſtehen ſei, den nach göttlicher Zuſicherung der dem Adam verheißene Weibesſame unter eigener Gefährdung ſeiner Uebermacht berauben ſoll, unterliegt keinem Zweifel. Man erſieht aber auch aus den angeführten Stellen, wie geläufig dem Herrn

zur Verdeutlichung seiner eigenen Aufgabe und Sendung die Bezugnahme auf Genes. 3, 15 war: eine Bezugnahme, welche sofort Christum als den verheißenen Adamssohn oder letzten Adam erkennen läßt. Ebenso ist es als Bezugnahme auf das Protoevangelium zu erklären, wenn der Heiland Luc. 10, 17—20 seine messianische Machtfülle mit den Worten bezeichnet: „Siehe ich gebe euch die Gewalt, auf Schlangen und Scorpionen zu treten, und über die ganze Macht des Feindes, ohne daß euch etwas schade." Denn daß hier nicht blos eine Benutzung des Ps. 91, 13 („Ueber Nattern und Ottern wirst du schreiten und treten auf Löwen und Drachen.") obwaltet, ergiebt sich daraus, daß dieser Psalm an der betreffenden Stelle lediglich davon handelt, wie jeder unter den Schutz Gottes sich Begebende auch inmitten der allergrößten Gefahren sicher und wohlgeborgen ist. In dem vorliegenden Ausspruche Jesu dagegen handelt es sich nicht um die Sicherheit und Gefahrlosigkeit der Jünger, zu welchen der Herr redet, sondern um ihre Gewalt, mit welcher sie im Namen Jesu selbst die Macht der Teufel überwinden sollten. Und diese Teufelsüberwindung und Teufelsaustreibung wird vom Heilande als ein Treten auf Schlangen und Scorpionen bezeichnet, wozu er seine Jünger fähig mache. Von selbst wird man hierbei wiederum an jene Weissagung Gottes erinnert, wonach das messianische Heil mit einer Niedertretung der teuflischen Schlange beginnen und der Heiland der Welt selbst als siegreicher Schlangentreter seine Macht offenbaren sollte. Vermuthlich bei demselben Anlasse hat der Heiland auch noch eine weitere Hinweisung auf die Urgeschichte der Menschheit ausgesprochen und von Neuem angedeutet, daß in ihm das durch die Schuld Adams verloren gegangene, aber durch einen Nachkommen Adams wieder zu gewinnende

Heil erſchienen ſei. Wir meinen die Matth. 11, 28—30 mitgetheilten Worte: „Kommet zu mir, alle Mühevollen und Beladenen, und ich werde euch ruhen machen ... und ihr werdet Ruhe für eure Seelen finden.“ Ruhe von der Mühſal und der ſchweren Bürde, welche auf dieſem Leben laſtet, ſeit Gott die Erde mit dem Fluche belegt hat, dieſes iſt es ja, was die Väter der Urgeſchichte, wie Lamech, der Vater Noah's, erſehnt und von dem heilbringenden Adamsſohne erwartet hatten. Geneſ. 5, 29. Wenn daher der Heiland an vorliegender Stelle dieſes als ſeine Aufgabe und ſein Heilswerk bezeichnet, den Ermüdeten und Beladenen die ſeit der Austreibung aus dem Paradieſe und ſeit der Verfluchung der Erde abhanden gekommene Ruhe und Erquickung wiederzubringen, wer ſieht darin nicht wenigſtens eine Andeutung, daß der Herr in der That die ganze Bedeutung ſeiner Perſon und ſeines Werkes im engſten Zuſammenhange mit den Vorgängen der Urgeſchichte der Menſchheit beurtheilt und ſich ſelbſt als den verheißenen Adamsſohn angeſehen wiſſen wollte? Betrachten wir endlich noch den bei Luc. 23, 43 mitgetheilten Ausſpruch: „Herr, gedenke meiner, wenn du in deiner Königsherrlichkeit kommſt,“ hatte der reuige Schächer zu Jeſu gebetet. Und Jeſus antwortete ihm, er wolle ſeine Bitte ihm gewähren; heut noch wolle er ihm Gnade und Barmherzigkeit erweiſen, heut noch ihm den Troſt des Paradieſes verleihen. „Heut noch,“ ſprach der Herr, „wirſt du mit mir im Paradieſe ſein.“ Unmöglich ſoll dieſer Ausſpruch nur bedeuten, was vom ſeligen Tode jedes Gottesfürchtigen galt: „Heut noch werden Engel deine Seele in den Schooß Abrahams tragen“ (cf. Luc. 16, 22); der vom Herrn gewählte Ausdruck beſagt offenbar viel mehr. Er enthält jedenfalls die Zuſage, Jeſus werde

an den Ort seiner Herrlichkeit und Königsmacht heut noch auch den Schächer eingehen lassen und dadurch, durch dieses Zusammensein mit Jesu am Orte seiner Herrlichkeit, ihm Gnade und Trost bereiten. Demnach bezeichnet hier der Heiland offen und unumwunden die Stätte, wo seine Herrlichkeit und Königsmacht sich kundgeben solle, und wohin er selbst diejenigen zu führen gedenke und zu führen berufen sei, die er seines Heiles theilhaftig machen wolle, als das Paradies, als jenen Aufenthalt, der durch die ersten Eltern verloren gegangen, gleichwohl nicht aufgehört hatte, die Sehnsucht der leidenden und hoffenden Menschheit zu sein. Ist aber die Wiedereinführung in's Paradies der Beruf und die Aufgabe Jesu Christi, ist das Paradies die eigentliche Offenbarungsstätte der Königsmacht und der Herrlichkeit, welche Jesus Christus besitzt, und entnehmen wir dieß aus den Worten Jesu Christi selbst: welche deutlicheren Beweise ließen sich dann noch bringen, um die vollständigste sachliche Uebereinstimmung der paulinischen Darstellung Christi als des anderen Adam mit der Lehre und Anschauungsweise Jesu selbst klar und zweifellos zu machen? Wir meinen, die erste der obigen beiden Fragen müsse hiermit als erledigt gelten. — Verlangen wir aber nun noch nach Beweisen, daß der Heiland diese seine Anschauungen über sein Verhältniß zum ersten Menschen auch mit der Selbstbezeichnung „Menschen- oder Adamssohn" habe andeuten wollen, so dürfte dieses allein schon Beweis genug sein, daß sich für den Zweck, diese Anschauungen über die Bedeutung seiner Person auch durch einen auf seine Person bezüglichen Namen anzudeuten, im Munde Jesu keine passendere Selbstbezeichnung findet und in Rücksicht auf die Zeitverhältnisse Jesu überhaupt kein passenderer Name finden oder ausdenken

läßt, als der Name „Menschen- oder Adamssohn" war, indem dieser Ausdruck bei aller Unscheinlichkeit und Verhüllung des tieferen Sinnes doch auch schon durch seine Wortzusammensetzung unwillkürlich an den ersten vorzugsweise sogenannten Menschen oder Adam erinnerte. Indeß fehlt es, wie wir bereits wissen, auch nicht an besonderen Aeußerungen in den Reden des Herrn, aus welchen sich ergiebt, daß der Name „Menschensohn" in der That Christum mit Adam zusammenstellen und als den verheißenen heilbringenden Adamssohn kenntlich machen sollte. Wir verweisen hier auf die Aussprüche, aus welchen wir dieß unter II. bereits dargethan haben. Die dritte Einrede Schulze's gegen eine sachliche Zusammengehörigkeit der pauliniſchen Bezeichnung „zweiter Mensch und letzter Adam" mit dem Ausdrucke „Menschensohn," daß nämlich in den Reden des Herrn irgend eine desfallsige Andeutung sich finden müßte, kann demnach nur als vollständig unbegründet erscheinen.

Hiermit könnten wir unsere Aufgabe als erledigt betrachten. Denn wenn Schulze noch als viertes Argument für seine Ansicht l. c. Folgendes anführt: „Auch die jüdische Theologie bringt die Lehre vom Adam Kadmon nicht in Verbindung mit dem „Menschensohn" Daniels; beide Vorstellungen liegen auf verschiedenen Linien" [1]); so ist im Bisherigen bereits mehrfach gezeigt worden, wie die pauliniſche Anschauungsweise über Christus als den anderen Adam und die dem Ausdrucke „Menschensohn" im Sinne Jesu eigenthümliche Hinweisung auf den ersten Adam und Parallelisirung desselben mit Christo als dem zweiten Adam durchaus

1) Zu vergl. Schöttgen, Horae hebr. I, 670 sq.; II, 472. Gfrörer, Jahrh. des Heils, S. 272 ff.

einer und derselben Gedankenlinie angehören. Daß aber der jüdischen Theologie diese Gedankenverbindung fremd geblieben ist, kann bei der Tiefe und Universalität der Ideen, welche der Heiland mit dem Ausdrucke „Menschensohn" verband, nicht befremden und würde, selbst davon abgesehen, kaum belangreich sein. Dagegen glauben wir an dieser Stelle die Frage noch kurz berühren zu sollen, was die älteste christliche Theologie über den Zusammenhang des Ausdrucks „Menschensohn" und die Bezeichnung Christi als des „zweiten Menschen und letzten Adam" in ihrem überlieferten Glaubensbewußtsein besessen und in ihren Schriften ausgesprochen habe. In dieser Hinsicht ist es nun ein wohl beachtenswerther Umstand, daß noch der heilige Irenäus die von uns im II. Theile nachgewiesene Bedeutung des Ausdrucks „Menschensohn" kennt und vorträgt. Derselbe äußert sich Adv. haer. l. V, c. 21., nachdem er zunächst an Genes. 3, 15 erinnert, über Christus folgendermaßen: „Christus habe nach der Aehnlichkeit Adams von einer jungfräulichen Mutter geboren werden müssen, weil der Feind, welcher im Anfange durch ein Weib den Menschen überwunden hat, nicht in der rechten Weise besiegt worden wäre, wenn derjenige, welcher ihn besiegte, nicht ein vom Weibe geborener Mensch gewesen wäre. Deßhalb habe auch der Herr sich selbst den Menschensohn genannt, indem er die ganze Bedeutung und Aufgabe des ursprünglichen Menschen, aus welchem das Weib gebildet worden ist, in sich selbst wieder vereinigte und darstellte: so daß wir, gleichwie durch einen besiegten Menschen unser Geschlecht dem Tode verfallen ist, so wiederum durch einen siegreichen Menschen zum Leben

gelangen [1]). Man sollte meinen, bei diesen Worten den Apostel Paulus selbst zu hören: so bezeichnend finden sich hier die paulinischen Anschauungen über Adam und Christus ausgesprochen. Und doch werden diese Anschauungen über Person und Bedeutung des Erlösers vom heil. Irenäus dem Heilande selbst beigelegt und als der Inhalt des vom Herrn gebrauchten Ausdruckes „Menschensohn" bezeichnet. Daß also dieser letztere Ausdruck mit den vom Apostel zur Bezeichnung seiner Anschauungen gebrauchten Worten: „zweiter Mensch und letzter Adam" innigst verwandt und mehr nur formell als wesentlich von ihnen verschieden ist, lag jedenfalls im Sinne des heiligen Irenäus. Ebenso zweifellos ergiebt sich aber aus diesem Zeugnisse eines der ersten mittelbaren Apostelschüler, daß überhaupt die von uns im II. Theile nachgewiesene Bedeutung des Ausdrucks „Menschensohn" der ältesten Kirche gar wohl bekannt gewesen und als eine apostolisch überlieferte zu betrachten ist. Um so weniger werden wir Bedenken tragen dürfen, die paulinische Lehre vom zweiten Menschen und letzten Adam, welche jedenfalls in der Lehre Jesu vom Menschensohne schon enthalten und angedeutet war, auch mit dieser den Aposteln wohlbekannten und wohlverständlichen Lehre Jesu in inneren wesenhaften Zusammenhang zu bringen.

1) Ex eo enim, qui ex muliere virgine habebat nasci secundum similitudinem Adam, praeconabatur observans caput serpentis ... Neque enim juste victus fuisset inimicus, nisi ex muliere homo esset, qui vicit eum. Per mulierem enim homini dominatus est ab initio, semetipsum contrarium statuens homini. *Propter hoc et Dominus semetipsum Filium hominis confitetur, principalem hominem illum, ex quo ea quae secundum mulierem est plasmatio facta est, in semetipsum recapitulans: uti quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem ascendamus in vitam S. Iren. l. c.*

II.

Recenſionen.

1.

Liber diurnus ou Recueil des formules usitées par la chancellerie pontificale du V au XI siècle, publié d'après le manuscrit des archives du Vatican avec les Notes et dissertations du P. Garnier et le Commentaire inédit de Baluze par **Eugène de Rozière,** Inspecteur général des Archives. Paris. Durand et Pedonte-Lauriel etc. 1869. CCXXVI et 431 pp. 8.

Der Liber diurnus Romanorum pontificum gehört in die Klaſſe der ſogenannten Formelbücher, deren vom Beginn des Mittelalters an mehrere auf uns gekommen ſind. Es waren dieß Sammlungen von Muſtern für jede Art von Urkunden in gerichtlichen und außergerichtlichen Geſchäften, alſo eine Art Briefſteller für öffentliche Notare und ähnliche Beamte. Beſonders berühmt wurden die Formelbücher des Mönches Marculf aus dem 7. Jahrhundert. Das erſte derſelben enthält Formeln für Geſchäfte des öffentlichen Rechts, das zweite für Gegenſtände des Privatrechts, und es bildet dieſe Sammlung eine Hauptquelle für unſere Kenntniß der Rechtsverhältniſſe, der politiſchen und ſocialen Zuſtände der Zeit vor Carl d. Gr., eine Hauptfundgrube

für Kunde der fränkiſchen und germaniſchen Rechts- und Staatsalterthümer. — Solcher Sammlungen oder Formelbücher hat Hr. Eugen de Rozière, Generalinſpector der franzöſiſchen Archive, ſchon in früheren Jahren mehrere höchſt intereſſante veröffentlicht, namentlich das Cartulaire de l'église du Saint-Sépulcre de Jérusalem, die Formules Wisigothiques und den Recueil général des Formules usitées dans l'Empire des Francs, du V au X siècle. Ganz beſonderes Verdienſt aber erwarb er ſich durch Herausgabe des vorliegenden Liber diurnus, der nichts anderes iſt, als eine Muſterſammlung für die in der päpſtlichen Kanzlei auszufertigenden Schreiben und Urkunden. Dieſer Liber diurnus iſt zwar ſchon früher gedruckt, aber die Exemplare ſind ſehr ſelten geworden. Darum entſchloß ſich Herr v. Rozière zu einer neuen Ausgabe, welche ſich durch correkteren Text, durch zahlreiche Anmerkungen und durch eine ſehr gelehrte und wichtige Einleitung von nicht weniger als 226 Seiten auszeichnet. Letztere zerfällt in vier Kapitel, deren erſtes von der Entſtehung und dem Charakter des Liber diurnus, von ſeiner Einheit, Aechtheit, von der Zeit ſeiner Entſtehung und der Dauer ſeiner Anwendung handelt. Hier wird vor Allem der Liber diurnus mit dem Ordo Romanus in Parallele geſtellt. Enthielt der letztere die Formen und Formulare für die gottesdienſtlichen Funktionen an der römiſchen Curie, ſo der Liber diurnus die Formulare und Muſter für die adminiſtrativen Geſchäfte des Papſtes und ſeiner Kanzlei. Er enthält Schreiben an die Kaiſer, an die Großen des Hofs, an die Patriarchen und Biſchöfe, Vorſchriften über die Ablegung der Professio fidei von Seiten derjenigen, welche Biſchöfe werden wollen, Formulare für die Inſtitution der Biſchöfe,

für ihre Belehrung über ihre Pflichten, Muſter der Art und Weiſe, wie für erledigte biſchöfliche Stühle zu ſorgen, wie das Pallium zu verleihen, wie die Errichtung von Privatoratorien ꝛc. zu genehmigen, wie Erwerbungen von Kirchengütern zu beſtätigen, wie päpſtliche Geſandte ꝛc. zu accreditiren, wie Exemtionen zu ertheilen ſeien u. ſ. f. — Offenbar gehörte der Verfaſſer dieſer Sammlung ſelbſt der päpſtlichen Kanzlei an, und nach verſchiedenen chronologiſchen Indicien, die im Buch da und dort enthalten ſind, fällt die Abfaſſung zwiſchen 685 und 751, d. h. Conſtantinus Pogonites war ſchon geſtorben (685), aber das Exarchat von Ravenna hatte noch nicht aufgehört (751), als der Liber diurnus gefertigt wurde. Einen Einwurf gegen dieſe Zeitbeſtimmung könnte man aus dem Umſtand entnehmen wollen, daß der Liber diurnus noch Formularien in Betreff der kaiſerlichen Beſtätigung der Papſtwahlen beibringt, während doch Conſtantin Pogonites ſchon ums Jahr 684 auf dieſes Recht verzichtete. Hienach müßte der Liber diurnus ſchon vor 684 abgefaßt ſein. Aber Herr v. Rozière zeigt (p. XIX sq.), daß in Folge der tumultuariſchen Papſtwahlen nach dem Tode Johanns V. († 686) jenes kaiſerliche Recht von Juſtinian II. wieder reſuſcitirt wurde (ſo daß der Exarche von Ravenna im Namen des Kaiſers die Papſtwahl beſtätigte), und bis zum Sturz der byzantiniſchen Herrſchaft über Italien in Kraft blieb. — Uebrigens ſind nicht alle Stücke des Liber diurnus gleich alt. Einige erinnern an die Sprache des Papſtes Damaſus in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, eine viel größere Anzahl von Numern aber iſt aus den Briefen ꝛc. des hl. Gregor I. entnommen. — In Gebrauch ſtand die Sammlung bis ins eilfte Jahrhundert, bis nämlich durch Gregor VII. der päpſtliche Stuhl in weſentlich neue

Verhältniſſe, Beziehungen und Rechte eintrat und damit auch ein neuer Styl und neue Formeln nöthig wurden (p. XXIX). — Das zweite Kapitel der Einleitung gibt die Geſchichte des Liber diurnus vom 11. Jahrhundert bis auf unſere Tage. Wenn derſelbe noch im 12. Jahrhundert von den Canoniſten citirt wurde, ſo gerieth er doch bald in ſolche Vergeſſenheit, daß auch ganz gelehrte Männer ihn nicht mehr kannten, ja ſogar an der Exiſtenz eines ſo betittelten Werkes zweifelten. Aber im Jahre 1644 oder 1645 entdeckte der gelehrte Convertit Lucas Holſtenius (er liegt in der Kirche der Anima in Rom begraben, unmittelbar neben der Thüre, die aus der Sakriſtei in die Kirche führt) im Kloſter der Ciſtercienſer von S. Croce in Gerusaleme (zu Rom) einen Codex dieſes Werkes, einen zweiten, der dem Collegium von Clermont (Haus der Jeſuiten in Paris) gehörte, theilte ihm P. Sirmond mit, und ſchon war die Ausgabe beinahe ganz gedruckt (1650), da verweigerten die Cenſoren beharrlich die Erlaubniß zur Publication (auch Cardinal Bona), und die gedruckten Bogen wurden in ein Lokal des Vatikans eingeſchloſſen. Doch ſchon i. J. 1680 erſchien eine neue Auflage zu Paris, von dem Jeſuiten Garnier beſorgt, gerade zu der Zeit, wo der franzöſiſche Hof unter Ludwig XIV. und der Gallikanismus in heftigen Conflict mit Rom gekommen waren. Man betrachtete die neue Publikation ſogleich als eine ſtarke Stütze für den Gallikanismus, und P. Garnier wurde nach Rom berufen. Er ſtarb auf der Reiſe (zu Bologna am 26. Okt. 1681). Daß ſeine Ausgabe in den Index librorum prohibitorum verſetzt und verboten worden ſei, iſt nicht richtig (p. LXI sq.). Einen neuen Abdruck der Garnier'ſchen Edition veranſtaltete ein deutſcher Gelehrter, Gottfried Hoffmann, i. J. 1731 u. 1733, nachdem kurz vorher auch die

im Vatikan verschlossenen Exemplare der Edition von Lucas Holstenius (soweit sie noch brauchbar waren) durch Papst Benedikt XIII. aus der Haft befreit, completirt und an einzelne hohe Personen und Klöster ꝛc. verschenkt worden waren. In Handel und außerhalb Roms kam kein Exemplar. — Weitere Abdrücke des Liber diurnus nach der Ausgabe Garnier's besorgten Schöpflin und Riegger (letzterer zu Wien 1762 in Josefinischem Interesse). Eine neue gründliche Ausgabe bereitete gegen Ende des vorigen Jahrhunderts der gelehrte Jesuit P. Zaccaria, aber er ließ nur die Dissertatio praeliminaria, die übrigens sehr wichtig ist, drucken. — Weitaus am umfangreichsten ist das dritte Kapitel der Introduction des Herrn von Rozière; es handelt auf 76 Seiten von den Ursachen des römischen Widerwillens gegen den Liber diurnus und der Suppression der Ausgabe von Lucas Holstenius. Es ist nicht richtig, wenn man glaubt, letztere sei wegen einer Anzahl Stellen im Liber diurnus, welche von der Unterwerfung des Papstes und der Kirche unter den Kaiser sprechen, erfolgt. Die Sammlung war ja in einer Zeit gemacht, wo die Byzantiner über Rom herrschten und das byzantinische Kirchenrecht mit Gewalt zur Geltung brachten. Daß dem so gewesen sei, wollte man im 17. Jahrhundert in Rom gewiß nicht läugnen oder vertuschen, man hätte ja sonst auch alle Schriften des Paulus Diakonus und des römischen Bibliothekars Anastasius unterdrücken oder verheimlichen müssen (p. LXXIII—CXIII). Den wahren Grund, warum die Publikation des Liber diurnus in Rom nicht gestattet wurde, hat Cardinal Bona in seinem Exemplar ausdrücklich beigeschrieben in den Worten: Post Lucae Holstenii mortem notae quas promisit nullibi inventae sunt; et cum

in professione fidei electi Pontificis (n. 84) damnetur Honorius papa ideo *quia pravis haereticorum assertionibus fomentum impendit*, si verba delineata sint vere in autographo, nec ex notis aparere possit quomodo huic vulneri medelam afferat, praestat non divulgari opus. Wir ſehen alſo: a) Lucas Holſtenius hatte, um ſeine Edition wieder in Freiheit zu ſetzen, Noten verſprochen. b) Er ſtarb 1661, ehe er ſie geliefert, und ſie fanden ſich auch nicht unter ſeinen hinterlaſſenen Manuſcripten. c) Man wollte aber ſolche Noten, um namentlich jener Stelle in Betreff des Papſtes Honorius, das Anſtößige zu benehmen. d) Ob auch andere Stellen des Liber diurnus eine calmirende Explication zu verlangen ſchienen, iſt nicht geſagt, und Herr von Rozière läuguet es (p. CXV). Die Formel für den Papſteid, in welcher die Stelle über Honorius enthalten iſt, rührt wahrſcheinlich von Gregor II. her, und es hat alſo damals, im Anfang des achten Jahrhunderts, der Papſt freiwillig und feierlich bei ſeinem Amtsantritt erklärt: „er anerkenne das ſechſte allgemeine Concil, welches die Urheber der neuen Häreſie (des Monotheletismus) den Sergius, Pyrrhus, Paul und Petrus von Conſtantinopel ſammt dem Honorius, welcher ihren falſchen Behauptungen Nahrung gab ... mit ewigem Anathem belegte.“ Hienach hatte man in Rom damals officiell dieſelbe Auffaſſung der Sache des Honorius, wie ich ſie im dritten Band der Conciliengeſchichte darlegte; was aber eigentlich noch wichtiger war: man anerkannte damals in Rom die Befugniß eines allgemeinen Concils, über einen Papſt Unterſuchung anzuſtellen, und ihn nicht blos wegen Häreſie, ſondern auch wegen ſonſtiger Schuld, z. B. Nachläſſigkeit im Amte, zu beſtrafen. Und gerade dieſes Moment

war es, was die Veröffentlichung des Liber diurnus gefährlich zu machen schien. Herr von Rozière hat in Untersuchung dieser Sache die Honorius-Literatur wesentlich bereichert und große Belesenheit gezeigt. — Im vierten Kapitel der Introduction endlich handelt er von den Handschriften, in denen der Liber diurnus noch existirt, und von den verschiedenen Ausgaben desselben. — Den Schluß des Ganzen bilden mehrere Dissertationen von Garnier und Zaccaria, welche hier wieder abgedruckt wurden. Die Brauchbarkeit des Buchs aber hätte durch passende Columnenüberschriften noch sehr gefördert werden können.

Hefele.

2.

Aegypten und die Bücher Mose's. Sachlicher Commentar zu den ägyptischen Stellen in Genesis und Exodus. Von Dr. **Georg Ebers**, Privatdoc. an der Universität zu Jena und Vorsteher des großherz. ethnographischen Museums daselbst. Erster Band. Mit 59 Holzschnitten. Leipzig, Engelmann. 1868. XVI und 360 S. 8. Preis 2 Thlr. 20 Gr.

Die Vorrede rechtfertigt S. VII f. das Unternehmen des Verfassers, das in seiner Ausführung selbst seine noch bessere Rechtfertigung hat. „Die Zeit der Polyhistorie ist vorüber, und wenn auch unter unsern Exegeten mancher den Theologen, Philologen und Historiker in seltener Weise in sich vereint, so verbietet ihm doch schon die bloße Kürze des Menschenlebens, alle Hülfswissenschaften, welche zu einer vollständigen Erklärung der biblischen Bücher nothwendig

sind, bis zu den letzten Quellen hin zu durchforschen. Will der Gelehrte eine gewisse Universalität bewahren, so kann er, bei der fortdauernden Zunahme der einer gründlichen Forschung eröffneten Kreise des geistigen Besitzes der Menschheit, der Hülfe derer nicht entrathen, die ihre Aufmerksamkeit einem einzelnen Zweige des Wissens zuwenden, und dies was er trägt, bis auf das letzte Früchtlein abzulesen streben. — Ich gebe wohl zu, daß die Erklärung des alten Bundes da, wo es sich um das Volk Israel allein handelt, den Theologen ausschließlich überlassen bleiben kann; doch darf man von denselben kaum die volle Kenntniß alles dessen verlangen, was über diejenigen Nationen bekannt geworden ist, mit denen Israel in Berührung kam, und dennoch sind gerade diese Berührungen oft von entscheidender Bedeutung für die äußere und innere Entwicklung des Volkes Gottes geworden. Dies gilt ganz besonders von den ägyptisch-jüdischen Beziehungen." Letztere hat nun der Verf. im ersten Band bis zur Deutung der Träume des Pharao Gen. 41, 32 aus rein ägyptischen Quellen zu erläutern gesucht und will sie in einem folgenden Band bis zu Ende des Exodus zur Darstellung bringen. Das bisher Geleistete, dem in der Hauptsache eine günstige Aufnahme nicht fehlen kann, läßt aber erwarten, daß dem Verf. die Arbeit unter der Hand wachse, und er die ägyptischen Beziehungen wenigstens des ganzen Pentateuch erläutere. Da im ersten Band für die Erläuterungen bis Genesis 41, 32 kaum etwas über hundert Seiten verwendet sind, das Uebrige (bis S. 259) etmologischen, geographischen und geschichtlichen Untersuchungen gewidmet ist, so könnten wohl, wenn der Verf. sich der wünschenswerthen Kürze befleißigt, die Erläuterungen zu den

übrigen Theilen des Pentateuch in einem weiteren Bande Raum finden.

Die Forschungen über Schrift, Sprache und Geschichte der alten Aegypter, in denen nicht lange vor einem Menschenalter Champollion die Bahn gebrochen hat, haben namentlich seit den letzten zwanzig Jahren eine solche Ausdehnung und so überraschend glückliche Ergebnisse gewonnen, daß die alttestamentliche Schrifterklärung nicht mehr umhin kann, sich an denselben wenigstens secundär zu betheiligen und mit den gesicherten Resultaten derselben bekannt zu machen. Für die Genesis und die ersten Kapitel des Exodus ist dies geradezu unumgänglich, da hier von der Patriarchengeschichte an eine fast stetige Bezugnahme auf Leben, Gewohnheiten, Einrichtungen, Gesetze und Geschichte der alten Aegypter stattfindet. Das Buch von Ebers, der sich mit den ägyptologischen Studien vollkommen vertraut zeigt und das wissenschaftliche Material in reichlicher Weise heranzieht, steht nun auch über dem bekannten apologetischen Versuch Hengstenbergs: die Bücher Mose's und Aegypten, 1841, wie das eines Fachmanns, welchem zudem die umfangreichsten Materialien und Erkenntnisse einer rastlos arbeitenden Schule zur Verfügung sind, über der Arbeit eines Gelehrten, welcher nur Gewährsmännern zu folgen vermochte, ohne sie zu controliren und noch zur Zeit der Anfänge der betreffenden Wissenschaft schrieb. Sind daher wohl die meisten Aufstellungen Hengstenbergs, der selbst die Hykfos mit den Juden nach dem Vorgang von Josephus u. A. zusammenwarf, nicht mehr haltbar, so gebührt ihm doch das Verdienst, auch hier einen neuen, vielversprechenden Weg betreten zu haben.

Der erste, umfangreiche Theil des Buches beschäftigt sich mit der Erklärung der Hamiten in der Völkertafel der

Geneſis und wieder beſonders ausführlich mit dem Sohn Hams: Mizraim. Muß die Haltbarkeit mancher Erklärungen bibliſcher Namen aus dem Aegyptiſchen (wie Patros aus pa Hathor res: Wohnung der Hator des Südens, Kaſtor aus kaft-ur: Großphönicien, d. i. die Deltaküſte im Unterſchied vom phöniciſchen Mutterland) dahingeſtellt bleiben, ſo erſcheint dagegen die hier zum erſtenmal gegebene Erklärung von Mizraim als gelungen. Das Wort würde hiernach nicht aus dem Aegyptiſchen ſtammen, wo es auch weder in hieroglyphiſchen, noch demotiſchen Urkunden noch im Koptiſchen nachzuweiſen iſt, ſondern der Dual des ſemitiſchen Mazor ſein und Doppelmauer, Doppelwall bedeuten. Durch einen ſolchen wurde ſchon ſehr frühe das Nilland an ſeiner nordöſtlichen Grenze, von Peluſium bis gegen das rothe Meer hin gegen die Einbrüche aſiatiſcher Völker geſchützt, wie ſpäter die chineſiſche, die mediſche Mauer ähnlichen Zwecken dienten, und es erhielt nun durch die benachbarten ſemitiſchen Völker zunächſt Unterägypten bis Memfis jenen ſignifikanten Namen. Im alten Teſtament bedeutete er ſodann bald ganz Aegypten, bald wird neben ihm Patros für Oberägypten gebraucht (hierogl. wohl pa-ta-res: Land des Südens, wie *πτιμυρις*, nach Steph. v. Byzanz das Deltaland, das hieroglyphiſche pta-meri: Land der Ueberſchwemmung. — Die Aegypter ſind dem Verf. (S. 43 ff.) Kaukaſier, welche mit ſemitiſchen Stämmen in Mittelaſien urſprünglich zuſammenlebten, da mit dem Semitiſchen, und beſonders dem Chaldäiſchen, das Aegyptiſche durchgreifende Verwandtſchaft hat, welche um ſo auffallender iſt, je älter die Sprachproben ſind, in jüngern Texten dagegen ſich mehr verwiſcht. Man nahm ſpäter immer mehr von der Sprache der Urbewohner der neuen Heimath an. Eine große Zahl

von Proben sprachverwandter, ursprünglich vielmehr identischer Worte ist nicht anzufechten, wie bait und bita = בית, benna und ben = בן, ima, juma = ים, Meer, asi, Frau, = אשה, patah = פתח, sar, Fürst, = שר, af, Schlange, chald. אפא, hebr. אפעה u. s. w. Dabei ist die Ansicht zurückzuweisen, daß die altägyptische Sprache erst durch die Hykfos dieses semitische Gewand angenommen habe, denn die Denkmäler in Memfis, Beni hassan u. s. w., welche älter sind als die Invasion der Hykfos, haben schon dieselben sprachlichen Verwandtschaften, welche die viel späteren Hieroglypheninschriften zeigen, und der Aufenthalt jener semitischen Völkerschichte am Nil war zu kurz, um einem so zähen Volke, das seine Sprache schon längst durch die stabilste aller Schreibarten fixirt hatte, neue Sprachelemente in solchem Umfange aufdringen zu können. Sind indeß die Aegypter, wie Verf. S. 46 annimmt, entlang dem persischen Meerbusen durch Arabien nach Afrika gekommen, so ließe sich die Aufnahme semitischer Sprachelemente auch aus einem, jedenfalls länger dauernden Aufenthalt in Arabien erklären. Nur scheinen gerade arabisch-semitische Worte und Formen dem Aegyptischen weniger zu eignen, wodurch man wieder wenigstens auf gemeinsamen Aufenthalt mit Semiten in Asien geführt wird.

Die sehr umfangreiche und fleißige Abhandlung über die Kaphtorim der Völkertafel, welche die alte Exegese in Cappadozien, die spätere in Kreta oder Cypern suchte, gibt Zeugnisse in großer Zahl für die Behauptung, daß die Kaphtorim ägyptisirte Phönicier an der Deltaküste sind, welche schon zur Zeit des alten Reiches, während der 9. und 10. herakleopolitischen Nebendynastie sich selbständig gemacht hatten, und wie die erfolgreiche Invasion so auch die lange

Dauer der Herrschaft der Hykſos ermöglichten. Die Herrſchaft der letztern ſcheint Verf. S. 204 auf die ſechs bei Joſephus c. Ap. I, 14 genannten Hirtenkönige zu beſchränken, indem er den dort aufgeführten Apophis unmittelbar vor die XVIII. Dynaſtie anſetzt, welche wieder eine einheimiſche iſt. Allein davon abgeſehen, daß Joſephus 511 Jahre für die Periode der Hykſos angibt, bemerkt er zugleich ausdrücklich, daß auf jene ſechs Fürſten noch andere folgten (*καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν γενομένους*), und auch Afrikanus kennt zwei Hykſosdynaſtien, die XV. und XVI.; der erſtern gibt er die ſechs Könige, in der andern herrſchen noch *ποιμένες ἄλλοι βασιλεῖς*. Hat er den Apophis an letzter, ſtatt mit Joſephus an 4. Stelle, ſo bleibt der Angabe des Joſephus ihr Recht, Afrikanus aber ſcheint von einem Apophis als letztem Hirtenkönig gewußt zu haben, ohne ihn ſtreng von dem bei Joſephus der erſten Hirtendynaſtie zugetheilten zu unterſcheiden. Denn Papyrus Sallier I. läßt darüber keinen Zweifel, daß unmittelbar vor Anfang der XVIII. Dynaſtie ein Apophis (alſo der zweite dieſes Namens) herrſchte. Niemand vermag jetzt mehr Angeſichts der aus ägyptiſchen Quellen gegebenen Beſtätigung das Weſentliche der bei Joſephus aufbewahrten Manethoniſchen Erzählung über Invaſion und Herrſchaft der Hykſos in Aegypten zu bezweifeln und dieſelben mit den Iſraeliten zu identifizieren, die friedlich und in geringer Zahl einwanderten und dienten ſtatt zu herrſchen. Allein ebenſowenig ſollte Exod. 12, 40, wonach Iſrael 430 Jahre ſich in Aegypten aufhielt, beanſtandet werden. Seit den jüngſten Ausgrabungen an der Stelle der alten Hykſoshauptſtadt Tanis (Zoan der Bibel) iſt die Annahme, daß Joſeph mit Vater und Brüdern nicht unter einer ausländiſchen Dynaſtie nach Aegypten gekommen

seien, da nach der Genesis ägyptisches Leben und Sitten am Hofe galten, daß die Einwanderung Israels daher erst nach Vertreibung der Hyksos anzusetzen und die Zeit des Aufenthalts in Aegypten bedeutend zu ermäßigen sei, hinfällig geworden, denn die ausländischen Herrscher zeigen sich dort völlig ägyptisirt, schmücken sich mit den Titeln der alten Könige und haben den einheimischen Götterdienst angenommen. Man kann daher der gewöhnlichen Annahme der Aegyptologen beistimmen, daß Moses die Israeliten unter Menephtah, dem Sohne des Ramses II, Miamun (des von Ammon Geliebten), des größten Königs der XIX. Dynastie, aus Aegypten führte, und gelangt dann, unter Beibehaltung der biblischen Zahlangabe für den ägyptischen Aufenthalt Israels, in das Ende der Hyksoszeit für die Einwanderung Israels nach Aegypten. Auffallend stimmt hiermit die Tradition sämmtlicher christlicher Chronographen, welche die Erhöhung Josephs und den Einzug Israels unter Apophis (Apepi des Papyrus Sallier I., der letzte König von der XVIII. Dynastie) geschehen lassen. Ebers hatte daher keinen Grund, sich wiederholt gegen die Annahme der israelitischen Einwanderung noch unter den Hyksos und gegen die Chronographen in der von ihnen einstimmig festgehaltenen Angabe zu ereifern. Betreffs mancher anderer ägyptisch-israelitischer Begebnisse haben sie allerdings verschiedene Angaben; um so mehr wird ihre Uebereinstimmung in Ansetzung der Einwanderung unter Apophis auf einen geschichtlichen Kern zurückzuführen sein.

Der zweite Theil gibt aus ägyptischen Quellen geschöpfte Erläuterungen zu der Geschichte Abrahams und zum Anfang der Geschichte Josephs. Es wird dazu ein sehr reichhaltiges und gut verwendbares Material zusammengetragen, das zu

aufrichtigem Dank gegen Fleiß und Talent des Verfassers, aber auch zu voller Anerkennung der großartigen Leistungen der ägyptischen Wissenschaft in Entzifferung der Schrift, Kenntniß der Sprache, Geschichte und religiösen sowie profanen Alterthümer des Nillandes veranlaßt. Niemand hatte noch vor drei Dezennien eine Ahnung davon, daß die Patriarchengeschichte, soweit sie in Aegypten verläuft, Erläuterung und Bestätigung aus gleichzeitigen und zum Theil noch ältern zuverlässigen Quellen erhalten könnte: nun reden aber die vier- bis fünftausendjährigen Urkunden auf Stein und Papyrus, bezeugen die Treue und innere Wahrhaftigkeit der Berichte der Genesis, und beschämen die Anmaßung früherer Bibelfeinde, welche, wie P. v. Bohlen, auf s. g. Widersprüchen zwischen Berichten der Genesis und alter Autoren über ägyptische Sitten und Zustände armselige Angriffe gegen die Autorität der hl. Schrift begründeten. Was Scheinwissenschaft baute, hat wahre Wissenschaft nun zerstört und einen haltbarern Bau an dessen Stelle gesetzt, zum unverkennbaren Erweis dafür, daß die Wissenschaft das Correktiv für Ausschreitungen in sich selbst zu tragen pflegt, und wohl nie ermangelt, dasselbe seinerzeit geltend zu machen.

Ebers, welcher über Abfassung der einzelnen Theile des Pentateuch die bekannten kritischen Ansichten theilt, erklärt sich S. 259 gegen Dozy, J. Braun u. A., welche die Erzählungen von Abraham und dessen Person rein euhemeristisch fassen und ihn für eine vermenschlichte Gottheit erklären. Er nennt dieß eine Hypothese, deren allgemeine Annahme so tief einschneiden und nach so vielen Richtungen hin zertrümmernd wirken würde, daß sie so lange zurückzuweisen sei, „bis schwerer wiegende Gründe zu denen treten,

welche der gelehrte Holländer (Dozy) mit so vielem Geist und so tiefen Kenntnissen vorzubringen wußte." Indeß ist anerkannt, daß Dozy's Schrift: die Israeliten in Mekka, in welcher Abraham sammt der Patriarchengeschichte in ein mythisches Nebelgebilde aufgelöst wird, einen immensen Mißbrauch außergewöhnlicher Kenntnisse constatirt und die Grundsätze gesunder Geschichtsforschung vollständig eludirt und auf den Kopf stellt. Der Gestalt Abrahams, des „Freundes Gottes," welchem Juden, Christen und Muhammedaner seit Jahrtausenden mit größter Ehrfurcht huldigen, wird daher die kritische Feile des gelehrten Holländers wohl auch in Zukunft nichts anhaben können, und nach weniger als einem Menschenalter wird seine Ansicht als Curiosum neben der v. Bohlens u. A. rangieren, welche Abraham mit Brahma in Verbindung brachten. Daß die Sagenbildung sich der Persönlichkeit Abrahams bemächtigte (Beer, Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage, Leipzig, 1859), beeinträchtigt die Berichte der Genesis über ihn in keiner Weise: geschah doch dasselbe später mit Salomon, Cyrus, Alexander M. Ist aber Abraham eine geschichtliche Persönlichkeit, so ist nicht abzusehen, warum (S. 258) aus Ismael und Hagar typische Figuren gemacht werden, Volks- oder Stammesrepräsentanten, welche auf eine frühzeitige Verbindung der semitischen Abrahamiden mit Aegypten hinweisen sollen. Auch sie, wie Israel mit seinen zwölf Söhnen erscheinen überall als ächt geschichtliche Figuren, nicht blos als Repräsentanten, sondern zugleich Gründer von Stämmen und Völkern.

Wir erwähnen zum Schluß noch einige Parallelen und Erläuterungen aus ägyptischen Urkunden. Zu der Gen. 12, 10 ff. erzählten Geschichte von der Verläugnung der Ehefrau durch Abraham wird aus dem Papyros d'Orbinay an-

geführt, daß die Hofbeamten der Fürsten des Nilthales mit großem Eifer für die Befriedigung des Gefallens ihrer Gebieter an schönen Weibern gesorgt haben. Dort ist von einer zwar gottgeschaffenen, aber doch treulosen Schönen die Rede, deren süß duftende Locke in der Wäsche des Pharao gefunden und seinen Weisen und Schriftgelehrten gezeigt wird. Sie sagen: es ist der Saft von jedem Gotte in ihr, und nun ruht der Pharao nicht eher, bis er die Gepriesene besitzt, welche den Namen: große Erhabene, Favorite, erhält. Den Namen Pharao selbst, welchen noch Lepsius als Sonnengott (Ra, mit Artikel P—Ra, Ph—Ra, Pha—Ra) erklärt, nimmt Eb. nach de Rougé, nach Maßgabe der gewöhnlichen Schreibung und Lesung des Königstitels als Peraa, was Großhaus bedeutet, der modernen „hohen Pforte" analog ist und durch Horapollon I, 61, wonach der König οἶκος μεγας hieß, als die einzig richtige Erklärung bestätigt wird. Dieser Titel findet sich schon auf den ältesten vorabrahamidischen Denkmälern, welche auch eine unserm „S. Majestät" ganz entsprechende, oft wiederkehrende hieroglyphische Gruppe haben, die honef gelesen wird. Die Geschenke des Königs an Abraham ibid. wurden beanstandet: Schafe und Kameele sollten nach Bohlen (Einl. zur Genesis 163) gar nicht fortkommen und gar die Esel wegen ihrer Farbe außerordentlich verhaßt gewesen und gar nicht gehalten worden sein. Dagegen seien Pferde, die Gen. 12 gar nicht erwähnt werden, in Aegypten „recht heimisch" gewesen. Die gänzliche Grundlosigkeit dieser Kritik, das Nichterwähnen der Pferde als Beweis dafür, daß Abrahams Zug nach Aegypten schon vor die Hykssoszeit gehöre, die Existenz namentlich zahlreicher Esel schon im alten Reich ist S. 265 ff. aus Bildern und Documenten dargethan, über die Beschneidung

werden S. 278 ff. interessante Belege beigebracht, Gen. 37 wird durch den Nachweis eines uralten Carawanenhandels und des Importes der dort erwähnten Spezereien, wohlriechenden Hölzer und Parfümerien nach Aegypten erläutert. In einem sehr alten Berliner medizinischen Papyrus sind allein an 200 Droguen genannt. „Aus allem geht hervor, daß, mag man die drei Handelsartikel der Käufer des Joseph (נְכֹאת, צֳרִי und לֹט) erklären wie man will, sie sich doch als von Osten her sehr häufig zu den Aegyptern gebrachte Gegenstände nachweisen lassen. Es ist höchst eigenthümlich, daß dieselben Spezereien (Balsam, Gummi, Weihrauch) heute noch, ohne irgend einen Bezug auf unsre Stelle, als Hauptbestandtheile der in Aegypten eingeführten Waaren genannt werden, und daß der Verkehr des Nilthales mit dem Osten, wenn man eine kurze Eisenbahnstrecke abrechnet, im Jahre 1867 dieselben Formen trägt, wie zur Zeit des Joseph." Daß unter den ägyptischen Sclaven zur Zeit des Aufenthaltes der Juden in Aegypten auch viele Semiten waren, zeigt schon das Nomen ābata (עָבַד), welches unter Ramses II. (Sesostris) in der Bedeutung Diener gebraucht wird. Auch der erste Sclave in einem jüngern griechischen Manuscript (von Letronne im Journ. des savants 1853 behandelt) ist τὸ γένος Σύρος und war ungefähr wie Joseph, als er nach Aegypten kam, 18 Jahre alt. „Die Art des Handels mit Joseph begegnet uns in der ältesten Zeit und kehrt heute noch wieder. Der vortreffliche Knabe Saat, welcher S. Baker zu den Quellen des Nil begleitete, wurde beim Ziegenhüten von arabischen Händlern ergriffen, in einen Gummisack gesteckt und nach Kairo gebracht, wo ihn die Regierung kaufte, um ihn als Trommelschläger zu verwenden. — So ist auch hier die Treue aller im biblischen Bericht

über Joseph gegebenen Einzelheiten bestätigt, und auch im ganzen Abschnitt der Geschichte Josephs, welche Mohammed die schönste von allen Geschichten nannte, wird uns nichts entgegentreten, was nicht genau auf einen Pharaonenhof in den besten Zeiten des Reiches paßte." Wenn E. beifügt; „Vieles, was sich nimmermehr mit einem wenn auch noch so sehr ägyptisirten Hyksossohn vereinen läßt," so ist diese Annahme schon oben zurückgewiesen worden. — Der Name Potifar ist gleich Petifra: der dem Ra Geweihte, dem Sonnengott, welcher zu Heliopolis, ganz nahe bei Memfis, seine Hauptcultstätte hatte, und ist in LXX (*Πετεφρῆς*) und in der koptischen Uebersetzung (Petefre) fast genau in der ursprünglichen Form erhalten. Analog sind die Namen Petisis und Petammon: der Isis, dem Ammon geweiht. In der Umgebung des Pharao, welcher zur Zeit Josefs in Memfis residirt haben muß, erscheint ein hoher Beamter, dessen Namen mit dem des Ra zusammenhängt, nicht unpassend. Er war als שַׂר הַטַּבָּחִים nicht *ἀρχιμάγειρος* der LXX und der kopt. Version, obgleich auch ein Oberküchenmeister sich am Hof des Pharao für jene Zeit leicht nachweisen ließe, sondern gemäß der syrischen und arabischen Uebersetzung: Oberster der Leibwache, und fände auch als wirklicher Kastrate, wofür ihn die alten Uebersetzer nehmen, seine Bestätigung durch die alten Bildwerke in Benihassan. Die Umgebung des Pharao wimmelte von Leuten, die wir mit Federwedeln und Stäben, auf denen sich goldene und silberne Blumen und Knopfverzierungen in mancherlei Gestalt befinden, ihrem Gebieter folgen sehen und mit vielen Titeln in ihren Gräbern nennen hören, als: Geheimräthe, Stallmeister, Musikdirektoren, Bauintendanten, Haushofmeister u. s. w. Als Trabantenoberster und Polizeiminister ist

Potifar seiner Würde halber ein Höfling des Königs, und die Gefangenen und Kerker, Leibesstrafen und Hinrichtungen liegen in seiner Hand, er war auch oberster Scharfrichter wie der ἀρχισωματοφύλαξ der Ptolemäer, und konnte, da er meist über Fremde gebot, einen semitischen Sclaven besonders gerne kaufen S. 300 ff. Von besonderem Interesse ist der im Abschnitt: Joseph und die Frau des Potifar S. 305 ff. in Auszug gegebene Roman, welcher kurze Zeit vor dem Auszug der Israeliten geschrieben, der Geschichte Josephs in Potifars Hause in Manchem auffallend gleicht. Der Papyros, auf welchem er geschrieben ist, befindet sich im britischen Museum und ist von Birch publiciert und von Brugsch vollständig übersetzt worden. Ein Schriftsteller Anana hat den Roman für einen Prinzen des Sesostris geschrieben und ein Zusatz beweist, daß er von den Aegyptern für eines der besten Erzeugnisse ihrer Literatur gehalten wurde. Das Weib eines Aegypters, Anubis, will den jüngern Bruder ihres Mannes, Batau, verführen, verläumdet ihn, da er das schlechte Vorhaben ihr verweist, bei ihrem Mann und fordert von diesem den Tod des Bruders. Die Geschichte endet nach verschiedenen Schicksalen und Wandlungen Batau's damit, daß Anubis seine Frau tödtet und den Hunden vorwirft. Der mährchenhaft und phantastisch ausgesponnene Charakter der Erzählung macht wahrscheinlich, daß die Geschichte Josephs, welche gewiß frühzeitig von den Hebräern in Aegypten niedergeschrieben worden ist, als Original diente. Sie steht in ihrer keuschen Einfalt und Wahrhaftigkeit hoch über dem völlig ägyptisirten Nachbild, welches wohl weder „der spätere hebräische Autor zur Ausschmückung der Geschichte Josephs" entlehnte, noch Anana selbständig erfand," wie E. S. 315 anzunehmen geneigt ist.

Der Name Hebräer, welcher Gen. 39, 20 zuerst von der Gemahlin Potifars gebraucht wird, ist von Chabas im Aegyptischen (Mélanges egyptol. 1862) wiedergefunden, zunächst im hieratischen Papyrus zu Leyden. Sie heißen hier Apuriu und erscheinen fast überall in einer genau den biblischen Berichten entsprechenden Lage. Eine Stelle heißt: Gib Korn den ägyptischen Soldaten und den Hebräern, welche Steine schleifen zur großen Festung des Hauses des Ramses (II, Sesostris), des von Ammon Geliebten. Ausführlich wird S. 322 ff. über das Weintrinken der alten Aegypter gehandelt, das man auf widerspruchvolle Angaben in den Klassikern gestützt in Abrede ziehen wollte. Auch hier berichtet die Genesis wahrheitsgemäß. Eine S. 324 abgebildete Traubenpresse von höchst eigenthümlicher Beschaffenheit (eine Art Sack, in welchem die Trauben liegen, und der vermittelst eines in einer Schleife befindlichen Stockes so fest zusammengedreht wird, daß der Traubensaft in ein unten stehendes Gefäß abläuft), findet sich schon auf den Wandgemälden Benihassans, die noch dem alten Reich (vor 2000 a. C.) angehören. Nicht minder bezeugen die Wandbilder in den Gräbern Thebens für die frühe Rebenzucht und Weinproduction in Aegypten, sowie die erstgenannten Gemälde für sehr reichlichen Consum des Weines in aus beiden Geschlechtern gemischten Gesellschaften. Der Hathor (Venus) ward ein Fest der Volltrinkfeier gewidmet, sie selbst heißt Herrin des Rausches, Berauschte. Aber es heißt auch von einem Trunkenen: er ist leer von Erkenntniß, nicht irgend welche Macht der Rede ist in ihm, und: er ist wie ein Heiligthum ohne seinen Gott, wie ein Haus ohne Brot: — endlich: Wie sehr muß man das Bier (hek) vermeiden! (in Pap. Anast. IV.) — Ueber Bäcker und Backwerk, die

Schärfung der Todesstrafe Gen. 40, 18., den Geburtstag Pharao's, dessen Traum, die Siebenzahl der Kühe, den Ostwind, die priesterlichen Berather des Königs, die חַכְמִים und חַרְטֻמִּים der Genesis, das rein Erscheinen vor Pharao Gen. 41, 9—14, über Joseph als Traumdeuter, über Traum und Deutung, die in allen Stücken ächt ägyptisch sind, folgen noch S. 330—360 weitere, zum Theil überraschende Belege aus Bildern und Inschriften des alten und mittlern Reiches.

Die hier zum erstenmal durch die Mittel einer profanen, theologisch ganz uninteressirten Wissenschaft erschöpfend constatirte Uebereinstimmung der Genesis mit den altägyptischen Lebensformen, Gesetzen und Sitten sollte jeden Unbefangenen von dem hohen Alter zunächst der betreffenden Berichte der Genesis überzeugen. Auf den Refer. macht dieselbe den Eindruck, daß die Patriarchengeschichte der Genesis in allem Wesentlichen nicht erst von Moses geschrieben, sondern unter ihm oder durch ihn nur in das große Werk verarbeitet worden ist. Einer spätern Zeit, etwa der ersten Königszeit, kann man kaum mehr mit dem Verf. die mit solcher Unmittelbarkeit, lebendigen Frische und aus fast ägyptischem Bewußtsein heraus durchgeführte Wiedergabe der ägyptisch-israelitischen Ereignisse der Patriarchenzeit zutrauen.

Druck und Ausstattung des Werkes, namentlich die scharfe umrissene hieroglyphische Schrift, in welcher zahlreiche Stellen in Text und Noten mitgetheilt werden, und die Holzschnitte sind sehr gut und sorgfältig, Fehler selten, z. B. S. 343 immer *πτεροφοραι* statt *πτεροφοροι*, S. 346 *μοσχοφαγιστικα* fehlt *σ* vor *φ*, S. 294 עָבֶר für עֶבֶד, S. 218 ist in der Flexion von au = esse in der 2. p. Sing. die Hieroglyphe für u statt der für a (uak statt auk) zuerst gesetzt. Die S. 9 angegebenen Lautwerthe für die

entsprechenden Hieroglyphen sind nicht ganz gleichmäßig beibehalten: statt h mit untergesetztem Punkt ist für die diesem entsprechende Hieroglyphe gewöhnlich ein einfaches h gesetzt u. A.

Himpel.

3.

Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins. Von **Carl van Endert.** Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung. 1869. X u. 202 S. 8. Preis 1 fl. 30 kr.

Die Lehre von den Beweisen für das Dasein Gottes nach den Vätern ist zwar schon gründlich von Staudenmaier und mit noch größerer Schärfe von Kuhn in ihren Dogmatiken abgehandelt worden. Der Verf. unserer vorliegenden Schrift will jedoch nun den Entwicklungsgang dieser Beweise aufzeigen. Deßhalb erörtert er zuerst in der Einleitung die verschiedenen Entwicklungsstufen der menschlichen Erkenntnißthätigkeit und stellt sie sodann als Gesichtspunkte für eine historische Betrachtung des Gottesbeweises auf. Er sagt S. 4: „Wie der Geist in seiner Thätigkeit sich zunächst zur Außenwelt hinwendet, so erwacht auch die Gottesidee zunächst im Anblicke der Außenwelt und der Geist vermittelt sich dieselbe zuerst dadurch, daß er aus sich heraustritt und die Außenwelt zum Gegenstand denkender Betrachtung macht." Hierauf S. 5: „Das Teleologische in der Natur wird sich ihm als etwas seinem innersten Wesen Verwandtes alsbald in allen concreten Erscheinungen aufdrängen, und er wird aus ihnen auf einen ordnenden Werkmeister hinüberschließen. — Der weitere Fortschritt des abstrahirenden Denkens

führt die teleologiſche Betrachtung zur kosmologiſchen hinüber. — Und wie die Betrachtung der Außenwelt zur Selbſtbetrachtung fortſchreitet, ſo führt der auf die Außenwelt ſich ſtützende Beweis zu dem Beweiſe fort, der die innere Welt des Geiſtes zu ſeinem Fundamente hat." — S. 6: Auf dieſe Weiſe gelangt der Geiſt „in Bezug auf die Gotteserkenntniß von der teleologiſchen und kosmologiſchen Betrachtung der äußeren Welt zur pſychologiſchen Betrachtung, zur Betrachtung des Mikrokosmus." Hieraus ergibt ſich der pſychologiſch-anthropologiſche Beweis. — „Auch hier ſind es wieder die teleologiſchen Beziehungen, welche ſich der auf die geiſtige Innenwelt reflectirenden Betrachtung zuerſt aufdrängen." Mit Recht bemerkt van Endert: „Ehe der denkende Geiſt aber auf die Thätigkeit ſeines Denkens und Erkennens ſelbſt reflectirt, richtet er ſeinen Blick auf die andere Seite ſeines Weſens, ſein Streben und Wollen. Er erkennt die Abhängigkeit des Willens von einem Geſetz und die Hinrichtung ſeines Strebens auf ein höchſtes Gut; das Gewiſſen und das Glückſeligkeitsverlangen ſind die unläugbarſten Thatſachen unſeres inneren Lebens und deßhalb geben ſie die erſte Anregung zum Nachdenken, wenn das Geiſtesauge auf das Leben des Geiſtes ſelbſt ſich wendet. Es ſind dieß die Fragen nach dem höchſten Princip der Sittlichkeit und nach dem höchſten Gut." — Dann fährt der Verf. weiter fort: „Ein höherer Grad des ſich verinnernden Nachdenkens führt den Geiſt zur Reflexion auf die Denkthätigkeit ſelbſt; hier ergründet er aus ſeiner Hinordnung zu einem intelligiblen Denkobject ſeine Beziehung auf den abſoluten Geiſt, die abſolute Wahrheit." — Endlich bezeichnet van Endert als die letzte Entwicklungsſtufe der Beweiſe folgendes Argument: Der menſchliche Geiſt erkennt zuletzt, daß

auch er, „wie das übrige Weltwirkliche, eine unvollendete in einer Entwicklung begriffene Wirklichkeit ist. — Er hat deßhalb eine reine Wirklichkeit als seinen Realgrund zur nothwendigen Voraussetzung. — In solcher Auffassung ist sonach der Gottesbeweis eine universale Induction, die sich über der Betrachtung des Gesammtkosmos — Makrokosmos und Mikrokosmos — aufbaut" (S. 7).

Sofort betrachtet nun der Verf. den Gottesbeweis in der Periode der Patristik unter den besagten speculativen Gesichtspuncten. S. 25 äußert er, daß die Väter sich zwar hiebei „an die heidnische Philosophie" anlehnten, aber dennoch „eine aufsteigende Entwicklung wenigstens im Allgemeinen" verfolgten. Bei den Apologeten begegnen wir „den ersten Versuchen einer wissenschaftlichen Vermittlung des Gottesbewußtseins" (S. 26). Es wird von ihnen das teleologische Beweismoment „vorwiegend zuerst entwickelt." Dieß ist auch ganz natürlich. Denn der Mensch erkennt Gottes Dasein zuerst aus der Großartigkeit der Naturwelt. — „Der teleologische Beweis ist daher historisch der erste." Gut fügt aber van Endert hier hinzu: „Wir finden beide Argumente" (das teleologische und kosmologische) „oft ineinanderfließend, wie ja in der That das teleologische das kosmologische voraussetzt und gewissermaßen schon in sich trägt." Dieß ist vollkommen richtig. Denn der Geist muß allerdings Gott zuerst als Weltschöpfer denken und erkennen. Dann erst kann er ihn als Weltordner erfassen. — Der teleologische Beweis hatte anfangs bei den Vätern, wie der Verf. es erhärtet, noch eine einfache Form, wie wir dieß bei Theophilus (ad Autolyc. II. 22) ersehen. Dieser schließt noch blos aus der Analogie: gleichwie ein Schiff einen leitenden Steuermann hat, „so muß man auch auf Gott als den

Lenker aller Welt-Dinge schließen" (S. 26). Das psychologische Beweismoment aber ward von Theophilus nur leise berührt, und zwar da, „wo der Grund für den gänzlichen Mangel des Gottesbewußtseins von ihm in einer anormalen sittlichen Disposition des Geistes gesucht wird. — Wie in dem Spiegel, wenn Rost an demselben ist, das Bild des Menschen nicht reflectirt wird (S. 27), so kann auch der Mensch, wenn Sünde in ihm herrscht, Gott nicht erblicken." Damit ist nach van Endert dieß ausgesprochen: „Wenn die Gotteserkenntniß auch von der Betrachtung der Schöpfung und der Weltregierung ausgeht, so liegt doch der tiefste Grund derselben im Menschengeiste selbst" (S. 28). — S. 27: Nur war dazumal „das psychologische Beweismoment noch durchaus unvermittelt. — Man appellirt zunächst entweder nur an das individuelle Bewußtsein des Einzelnen, in welchem sich das Dasein Gottes unläugbar ankündige, oder man beruft sich auf die thatsächliche Allgemeinheit des Gottesbewußtseins." — S. 28: „Ganz besonders ist es Tertullian, der mit vielem Nachdruck auf das unmittelbare Gottesbewußtsein hinweist, wie es unabhängig von jeder wissenschaftlichen Betrachtung in jedem Menschen wohnt, wie es jeder Mund unwillkürlich in Worten ausströmt" (de testim. animae per totum). Diesen Beweis von Tertullian hat der Verf. treffend beurtheilt und hiebei selbst angedeutet, wie derselbe eine stringentere Form gewinnen könnte. „Es trat die Frage nahe," sagt er S. 35, „wie kommt es, daß die Menschenseele sich unwillkürlich gedrängt sieht, das Dasein Gottes vorauszusetzen." Dieß zu erforschen, war nur dadurch möglich, „daß sich die Betrachtung auf das Wesen und die Natur des Menschengeistes und auf sein Verhältniß zur äußerlichen, sinnlichen Natur hinwandte. Das Nach-

denken über die innere Wesensorganisation des Geistes konnte dann zur tieferen Erfassung und allseitigen Begründung dessen führen, was Tertullian nur als das Resultat seiner historischen Betrachtung einfach hinstellt."

Hierauf erörtert van Endert, wie Minutius Felix und ebenso auch Athanasius auf den innigen Zusammenhang zwischen Welt- Gottes- und Selbsterkenntniß hingewiesen (S. 37 ff.). Letzterer hielt den psychologischen Beweis aus uns selbst (aus der vernünftigen Seele) zwar für ganz gegründet: „Der Weg zu Gott ist in uns" (S. 43). Nur meinte er (S. 46): „Für den an's Sinnliche hingegebenen Menschen ist die Lehre der Seele schwer faßbar und darum dieser Weg allein, um zu Gott zu führen, unzulänglich." Es ist deßhalb noch der kosmologische Beweis aus der Außennatur nöthig. Außerdem fügte er auch den teleologischen Beweis hinzu (cont. gent. c. 35 u. 38). — Nach unserem Bedünken hat er ferner den kosmologischen Beweis mehr vervollständigt, indem er zuerst aufmerksam machte, daß nicht blos die Körperwelt, sondern auch die vernünftige Seele (der Geist) „durch die Weisheit der göttlichen Vernunft" ihr Dasein besitzt, d. h. daß letztere durch Gott „sich bewegt und Denken und Leben hat" (cont. gent. c. 44). — Bei Basilius hätte der Verf. zu seiner Bemerkung S. 49: daß nach ihm das Weltall wie eine Schule ist, in welcher Gott unsern Geist durch die sichtbaren Dinge zur Betrachtung des Unsichtbaren anleitet (in hexaëm. hom. I. n. 6) — noch hinzusetzen können, daß er auch den teleologischen Beweis erweitert hat. Denn er betrachtete den Menschen in seiner Ganzheit; nicht blos den Geist, sondern auch den Leib, und erkannte aus der zweckmäßigen Organisation von beiden Gott als Urheber. Daher sagte er: „Die gründliche

Selbſtbetrachtung wird die eine mächtige Leitung zur Gotteserkenntniß ſein; denn wenn du auf dich ſelbſt deinen Blick richteſt, ſo wirſt du nicht nöthig haben, aus dem Bau des Univerſums den Schöpfer zu erkennen. — Richte nach Betrachtung deiner Seele auch auf die Organiſation des Körpers deinen Blick und bewundere, wie angemeſſen ihn der höchſte Künſtler als Wohnung für die vernünftige Seele zubereitet. Aufrecht bildete er allein von den lebenden Weſen den Menſchen, damit du ſchon aus ſeiner Geſtalt erkenneteſt, daß dein Leben nach obenhin Verwandtſchaft hat. Denn während alle Thiere zur Erde blicken, iſt dem Menſchen der Aufblick zum Himmel natürlich. — Auch die Sinne verrathen eine wundervolle Anordnung ... Aus all dieſem wirſt du die Weisheit deines Schöpfers erkennen" (Homil. Attende tibi ipsi n. 7). Bisher hatten die Väter nämlich den teleologiſchen Beweis nur aus der zweckmäßigen und harmoniſchen Einrichtung der Außennatur geführt. — Nicht mit Unrecht legt van Endert ein großes Gewicht auf den Gedanken von Gregor von Nazianz, daß Gott nicht blos das höchſte bewegende Princip des geſammten Himmels und der ganzen Körperwelt, ſondern auch im Reiche des Geiſtes iſt (S. 57), und daß „dieſe Action Gottes auf das Reich des Geiſtes der Action der Sonne gleicht." Denn er ſagt (orat. XXI in laud. Athanas. c. 1): „Was der ſinnlichen Welt die Sonne, das iſt Gott der geiſtigen; denn jene beſtrahlt die ſichtbare Welt mit ihrem Lichte, dieſer beleuchtet die unſichtbare." Dadurch hat Gregor von Nazianz die Vervollſtändigung des kosmologiſchen Beweiſes, welche Athanaſius früher angedeutet, noch mehr ausgebildet. Mit Rückſicht auf dies letztere Moment können wir die Behauptung des Verf. rechtfertigen, daß hiedurch der ſpätere pſychologiſche Beweis

Auguſtin's vorbereitet wurde. — „Nicht minder fruchtbar wurde" nach van Endert „ein anderer Gedanke der alten Philoſophie, an welchen mit beſonderer Vorliebe Gregor von Nyſſa angeknüpft hat, daß nämlich der Menſch einen Mikrokosmus im Makrokosmos darſtellt" (S. 62). — S. 65. Von dieſem Geſichtspunkte ausgehend, entwickelt er (tract. I. in spalm. inscript. c. 3): daß die harmoniſche Ordnung des großen Weltganzen im kleinen Bilde, im Menſchen ſich concentrirt finde, und daß darum die Vernunft auf Grund der Betrachtung des Menſchen zu dem gleichen Schluſſe berechtigt ſei, wie auf Grund der Betrachtung des Kosmos. — Auch nach unſerem Dafürhalten kann man ſonder Zweifel ſagen: führt die zweckmäßige und harmoniſche Organiſation der Außennatur zur Erkenntniß vom Daſein Gottes, ſo gilt dieß auch beim Menſchen, als Mikrokosmus, d. i. als Syntheſe von Geiſt und Natur. Er erkennt aus der zweckmäßigen und harmoniſchen Einrichtung ſeiner Seele und ſeines Körpers gleichfalls die Weisheit des Schöpfers, d. i. Gottes. Gregor von Nyſſa hat demnach den teleologiſchen Beweis vollendet, und durch das teleologiſche Moment zugleich den Beweis aus dem Makrokosmus mit dem Beweiſe aus dem Mikrokosmos zuſammengeſchloſſen.

Auguſtin hatte endlich unter den Kirchenvätern den Gottesbeweis auf die höchſte Stufe der Vollkommenheit gebracht, weßhalb der Verf. den größten Theil ſeiner Schrift auch deſſen Würdigung gewidmet hat. Er gebrauchte zwar auch die andern, früheren Beweiſe, doch fügte er noch einen neuen hinzu. Um jedoch dieſen ſeinen neuen Gottesbeweis richtig würdigen zu können, ſo gibt van Endert zuvor den Entwicklungsgang ſeines geiſtigen Lebens. Sodann erläutert er den Standpunkt ſeiner Speculation: Noli foras ire,

redi in te ipsum — in interiore homine habitat veritas (de vera relig. c. 39, n. 72). Dieser Standpunkt ist der psychologisch-anthropologische. Augustin hatte lange vor dem cogito, ergo sum des Cartesius einen ähnlichen Satz ausgesprochen: Si fallor, sum (de civit. Dei XI. c. 26) — gegenüber den erkenntnißtheoretischen Irrthümern seiner Zeit, gegenüber dem herrschenden Skepticismus. Sein neuer Gottesbeweis ist darum vorzüglich auf die reinen Thatsachen des Bewußtseins gestellt, und aus diesem Grunde zeigte er auch die unläugbare Evidenz der innern Erfahrung des Selbstbewußtseins (S. 112). Dieser dem Augustin eigenthümliche neue Gottesbeweis ist in seiner Schrift de lib. arbit. II zu finden. Er lautet nach unserm Verf. (S. 152 ff.) also: „Der Mensch überragt vermöge seiner vernünftigen Anlage alle Existenz- und Lebensformen des Kosmos. Das vernünftige Leben des Geistes ist darum das höchste im Universum. Soll es nun einen Gott geben, so muß er etwas sein, das unsere Vernunft noch an Macht und Größe überragt. — Blicken wir auf den Inhalt unseres Bewußtseins, so finden wir außer demjenigen, was durch die äußeren Sinne in uns eintritt, einen Kreis von Ideen und Erkenntnissen, für deren Ursprung die sinnliche Erfahrung keinen hinreichenden Erklärungsgrund bietet. Die Grundideen und die Grundgesetze des Denkens sind allen denkenden Geistern gemeinsam, und nach diesen Gesetzen urtheilen alle gleichmäßig über die sinnliche Erscheinungswelt. Diese Thatsache findet nur darin eine Erklärung, daß alle erkennenden Geister unter Einwirkung eines und desselben allbeherrschenden geistigen Lichtes stehen, der „(absoluten, höchsten) „Wahrheit, in deren Licht sie jenes Intelligible, dessen Erkenntniß aus der sinnlichen Erfahrung nicht entspringen

kann, erfassen, ähnlich wie im Lichte der Sonne unserem Auge die sichtbare Welt sich erschließt."

Die Kritik von van Endert über diesen Beweis ist nun folgende (S. 154 ff.): „Das Erste, was sich als mangelhaft aufdrängt, ist das, daß sich für die Bedeutung des Wortes Wahrheit, nach welcher es als eine Abstraction, als ein Allgemeinbegriff alles einzelne Wahre zusammenfaßt, unvermerkt die Bedeutung zu unterschieben scheint, in welcher es zur Bezeichnung des realen Grundes alles Wahren angewandt wird." Er personificirt diese Abstraction, „ohne auf die Berechtigung hinzuweisen, die wir vielleicht zu einer solchen Personification haben." Es ist hierbei (S. 157) der Einfluß der platonischen Philosophie bemerkbar, welche ebenfalls die Ideen hypostasirt. — S. 162: „Durch die Substantiirung einer bloßen Abstraction ward ihm die Erkenntniß verdunkelt, daß unser beschränkter Geist durch eigene Kraft zu einer unmittelbaren Erfassung des göttlichen Wesens schlechthin nicht gelangen kann. — Für uns ist nur möglich, aus dem einzelnen Wahren in den Dingen und dem menschlichen Geiste als einem farbigen Abglanz, den Urgrund aller Wahrheit, das reine Urlicht zu erschließen." Wohl neigte Augustin, aber nicht immer und nicht ganz (S. 178) zu dieser Ansicht (S. 173): „als ob der Geist der Verbindung mit jenem über allen Geistern stehenden, Alles wie ein Licht durchdringenden Princip aller Wahrheit irgendwie unmittelbar inne werde, durch fortschreitende Selbst-Verinnerung und Concentration." Doch dieß erklärt sich aus seinen erkenntniß-theoretischen Anschauungen, wie der Verf. es gut nachgewiesen hat (S. 177 — 179). Dieser neue Gottesbeweis von Augustin ist nach van Endert's Urtheil von bleibendem Werth (S. 184): „Die Thatsache, daß unsere

Vernunft in ihrem Erkennen abhängig und getragen ist von unwandelbaren intelligiblen Wahrheiten, daß es über der Ordnung sinnlichen Erkennens eine Ordnung idealer Erkenntniß gibt, ist gewiß ein bedeutendes Fundament für den Gottesbeweis."

Wenn aber der Verf. das Argument Augustin's aus der Abhängigkeit der menschlichen Vernunft in ihrem Erkennen von der absoluten Wahrheit, für das Dasein Gottes annimmt, warum berührt er dann nicht auch den moralischen Beweis von Chrysostomus, da er doch selbst S. 6 erklärt, daß man auch aus der Abhängigkeit des Willens von einem Gesetze auf ein höchstes Princip der Sittlichkeit zu schließen genöthigt wird? — Wohl wird der moralische Beweis bei den Vätern von Klee (in s. Lehrbuch der Dogmengesch. 2. Bd. S. 126 ff.) nicht anerkannt. Allein hier ist nur soviel wahr: der moralische Beweis ganz nach der Weise von Kant geführt (aus der Nothwendigkeit einer dereinstigen gerechten Vergeltung) kommt allerdings bei den Vätern nicht vor, aber Anklänge von Aehnlichem, besonders von der nothwendigen Annahme einer Vergeltung der göttlichen Gerechtigkeit auch im Diesseits, finden wir bei Gregor von Tours (hist. eccles. Francor. IV. 13. 21. IV. 49). Ebenso tritt auch der moralische Beweis nach seiner zweiten Form: daß das Sittengesetz einen absoluten Gesetzgeber fordere, noch nicht in vollendeter und streng vermittelter Gestalt auf, sondern es ist dessen Grundlage nur von Chrysostomus gesetzt (ad scandalizatos c. 8). Es scheint uns jedoch, daß dieser Beweis keineswegs bei ihm ohne alle Vermittlung sei. Und wie so? Denn er hat nicht blos auf die geschriebene Gottesidee in unserem Gewissen, als den unmittelbaren Zeugen von Gott hingewiesen, sondern er sagt auch noch weiterhin:

„Dieses Gesetz" (im Gewissen) „sei eine von der Natur zur Erkenntniß Gottes führende Lehre."

Wie führt aber das Sittengesetz den Geist zur Erkenntniß vom Dasein Gottes? nicht anders als dadurch, daß er sich selbst als bedingtes Sein nicht als den Urheber seines Lebensgesetzes zu erkennen vermag; also muß er von der Thatsache seines Selbstbewußtseins, daß er sich das Sittengesetz nicht selbst gegeben, da er sich oft im Gegentheil davon dispensiren möchte und es nicht kann, nothwendig auf einen überweltlichen Urheber dessen schließen. Dieser Urheber kann aber Niemand anders sein, als das Wesen, welches ihn geschaffen. Denn nur dieses kann das Lebensgesetz seines endlichen Seins bestimmen. Das Sittengesetz ist demnach der Keim zur Gotteserkenntniß, wie dieß im VIII. Buche der apostolischen Constitutionen c. 12 auch ausgesprochen ist: „Du hast dem Menschen ein innerliches natürliches Gesetz gegeben, damit er in sich selber die Keime einer Gotteserkenntniß habe." Sowie nämlich die Denkgesetze im Geiste auf einen absoluten Urheber, als die absolute Wahrheit hinweisen, ebenso weisen auch seine Willensgesetze auf einen absoluten Urheber, als absolute Heiligkeit und als höchstes Gut hin. Die Abhängigkeit des Willens vom Sittengesetze scheint uns sonach die Vermittlung zum moralischen Beweise von Chrysostomus zu bilden.

Aufgefallen ist es uns ferner, daß van Endert den historischen Beweis für das Dasein Gottes nach der ersten Form, d. i. den psychologisch-historischen bei Tertullian und Lactantius findet und anerkennt, dagegen denselben nach der zweiten Form, d. i. den teleologisch-historischen bei den Vätern nicht erwähnt, da er doch ebenfalls vorkommt, wie bei Theophilus (ad Autolyc. I. p. 77), Irenäus (adv. haeres. IV.

10, 1), und besonders bei Augustinus (de vera relig. c. 48; de civit. Dei XVI. 4, 3). Denn alle drei fassen die Geschichte der Menschheit als ein göttliches Erziehungsinstitut auf. Aufgefallen ist es uns besonders deßhalb, weil der Verf. selbst S. 7 bemerkt, daß der menschliche Geist „eine unvollendete, in einer Entwicklung begriffene Wirklichkeit ist, und darum eine reine Wirklichkeit als seinen Realgrund zur nothwendigen Voraussetzung hat." Daraus folgt nach unserem Erachten ohne Zweifel, daß der menschliche Geist, da er sich als bedingtes Sein nicht durch sich allein vollenden kann, der erziehenden Einwirkung eines absoluten Princips zur Erreichung seiner Bestimmung bedarf, wie dieß bereits Clemens von Alexandrien erkannte (Strom. I. 7. p. 337): „Wie der Same zu seiner Entwicklung des Regens und des Lichtes bedarf, so muß auch der Geist, damit er sich entwickle, unter einer fortwährenden Action von oben stehend gedacht werden." — Dann Coh. c. 6: „Der Geist muß beständig von einem göttlichen Hauche angeweht werden." Der endliche Geist setzt demnach zu seiner Entwicklung ein höchstes, vollkommen entwickeltes, absolutes Princip voraus, da nur der Schöpfer sein Geschöpf (die Menschheit) zum letzten und höchsten Ziele führen kann. — Aus unserer Inhalts-Darstellung der Schrift unseres Verf. erhellet, daß sie nicht blos für die Theologen, sondern auch für die Philosophen instructiv und beachtenswerth ist, da insbesondere der neue Gottesbeweis Augustins nach seinen erkenntniß-theoretischen Grundlagen darin richtig, vollständig, gründlich und scharfsinnig gewürdigt wird. Auch ist diese Parthie des Buches die gelungenste.

Zukrigl.

4.

1. **Eschatologie** das ist **die letzten Dinge**, dargestellt nach der Lehre der kathol. Kirche von Dr. **J. H. Oswald**, Professor an der philosophisch-theologischen Lehranstalt zu Paderborn. Zweite verbesserte Auflage. Mit Erlaubniß des hochw. bischöflichen Ordinariats. Paderborn, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh. 1869. S. IV u. 386. Preis: 1 Thlr. 10 Sgr.

2. **Die jenseitige Welt.** Eine Schrift über Fegfeuer, Hölle und Himmel, der diesseitigen Welt zur Beherzigung. Von P. **Leo Keel**, Capitular des Stiftes Maria-Einsiedeln. Mit einem Stahlstich. Einsiedeln, New-York und Cincinnati. 1868. Druck und Verlag von Gebr. Karl und Nicolaus Benziger. I. Buch. Das Fegfeuer. S. 238. Preis 1 Thlr. 6 Sgr.

1) Wir haben uns nicht getäuscht, als wir der Eschatologie Oswalds eine sehr gute Aufnahme versprachen. In einer für dogmatische Monographieen beispiellos kurzen Frist wurde eine zweite Auflage nothwendig; so rasch, daß Hr. Verfasser sich zu einer solchen entschließen mußte, ehe er nur die Urtheile der wissenschaftlichen Kritik abwarten konnte. Darum konnte auch an tiefer greifende Aenderungen nicht gedacht werden; der Umfang des Buches ist fast nur durch Beigabe mehrerer Anmerkungen vergrößert worden; andere Verbesserungen sind mehr formaler Art. Wir haben darum auch unsrer frühern Besprechung (Q.Schr. Jahrg. 1868. S. 704 ff.) nichts weiter beizufügen als eine wiederholte, warme Empfehlung des Buches, das der deutschen katholischen Theologie alle Ehre macht; wie auch der große Erfolg desselben dafür Zeugniß gibt, daß dem ächten Streben

die Anerkennung und Theilnahme von Seite unſeres Clerus nicht verſagt wird.

2) Von ganz anderem Schlage iſt eine zweite Schrift, welche ſich ebenfalls die eſchatologiſchen Fragen zum Vorwurf genommen, und die wir hier in einigen Zügen charakteriſiren wollen. Der Gedanke, über „die jenſeitige Welt“ eine Schrift dogmatiſch-apologetiſcher Art zu ſchreiben, entſteht beim Hrn. Verfaſſer aus der Reflexion über die gegenwärtige Weltlage, welche alle Zeichen des Verfalls und eines nahenden Gottesgerichtes an ſich trägt. „Der große Abfall beginnt, und offenbar wird der Menſch der Sünde, der Sohn des Verderbens, der ſich widerſetzt und ſich erhebt über Alles, was Gott heißt oder göttlich verehrt wird, ſo daß er ſich in den Tempel Gottes ſetzt und ſich für Gott ausgiebt (II. Theſſal. 2, 3 f.). Man braucht nur einen Blick zu werfen in die Zuſtände der heutigen Geſellſchaft. Im Leben wie in der Lehre macht ſich der Satz geltend: Es giebt ebenſowenig einen Gott in der Welt als eine Seele im Menſchen. Es handelt ſich nicht mehr um die Frage, ob katholiſch, ob proteſtantiſch, ſondern ob chriſtlich, ob heidniſch? Die Menſchheit, ſagt man, tritt an Gottes Stelle. Die Menſchheit muß die Ohnmacht Gottes erſetzen.“ S. 5. Dieſes neue Dogma von der Religion der Menſchheit, welchem die Seele ein Hirngeſpinnſt und die Unſterblichkeit Unſinn ſei, und wornach Laſter und Tugenden Produkte ſeien, ſo gut wie Zucker und Vitriol — dieſes neue Dogma ſei nicht etwa blos den Gelehrten eigen, ſondern auch in Fleiſch und Blut ausgeboren, um die Erde Gottes mit herumwandelnden, lebendigen Gotteslästerungen zu erfüllen. S. 6. Ein wohl zu beachtendes Vorſpiel letztzukünftiger Ereigniſſe ſei der Sturm des antichriſtlichen Heeres gegen Rom, die

geliebte Stadt, die Burg der Gläubigen. Aber die Gläubigen haben die Partei Gottes ergriffen; „sie sind des Sieges Gottes gewiß, der im Sturm und Wetter zum Gericht einherfahren, mit dem Stricke in der Hand sein Haus säubern und leeren wird.“ Gott wird ein Beispiel göttlichen Strafgerichtes über die Erde statuiren, wie es in der Geschichte nur selten vorkommt. Schon schickt er seine Vorboten. „Mangel an Verdienst, Theurung, Hungersnoth, Cholera, Unsicherheit der Throne, Revolutionen und wie alle die Calamitäten der Neuzeit heißen, sind mahnende Stimmen.“ S. 7.

Wenn so die Dinge sichtlich ihrem Ende zugehen — ob auch das hereinbrechende Gericht nur ein partiales sein möge, wie es einstens über Babylon gekommen — so sei es doppelt nothwendig, die letzten Dinge des Menschen ernstlich zu Herzen zu nehmen; und zu einer solchen Betrachtung soll nun die vorliegende Schrift anleiten, ob vielleicht doch noch das ernste Gesicht der Wahrheit Manchen aus seinen Wehen aufschrecke, oder wenigstens mancher Gläubige durch Erweckung lebendigen Glaubens ernster, stärker und muthiger werde.

Diesem Gedankengang, der den Inhalt des Vorworts bildet, entspricht nun im Großen und Ganzen die Haltung des Buches, dessen erster Theil, die Lehre vom Fegfeuer enthaltend, uns vorliegt. Es ist schwer zu sagen, ob der Verf. mehr eine dogmatisch-apologetische oder eine apokalyptische Schrift schreiben, mehr ein Betrachtungsbuch für ernste Christen oder eine Strafpredigt für die ungläubige und schlechte Welt geben wollte. Sein Buch enthält von alle dem etwas, und wird von solchen Lesern, denen es nicht gerade blos um den wissenschaftlichen Gewinn zu thun

ist, gewiß nicht ohne manchen tiefen Eindruck gelesen werden. Der Verf. besitzt schöne dogmatische Kenntnisse, oratorische Begabung und ein nicht geringes schriftstellerisches Talent, das aber noch nicht in der Zucht einer strengen Schule disciplinirt und gereift ist. Es fehlt nicht nur mancherorts die rechte Klarheit und männliche Ruhe, die schöne Ordnung und Ausscheidung des Fremdartigen, sondern auch die feinere Empfindung für das richtige Ebenmaß und den classischen Ausdruck. Er huldigt einem Geschmacke, der in unserer katholischen Literatur, namentlich der periodischen, mehr, als gut ist, herrschend zu werden droht; man liebt das volltönende Wort, bewegt sich in den möglichsten Steigerungen, sucht recht drastische Argumente, kanzelt gegnerische Auffassungen tüchtig ab — und läßt doch am Ende recht eigentlich kalt; denn wo so viel Declamation, da ist meist wenig Empfindung.

Damit hängt zusammen das uferlose Schwanken zwischen Pessimismus und Optimismus in Beurtheilung der socialen und kirchlichen Zustände der Gegenwart. Man bewegt sich überall in Hyperbeln, sowohl wenn man die Schäden der Jetztzeit, als wenn man die Vorzüge einer aufs Idealste gedachten Vergangenheit, oder wenn man die Hoffnungen auf künftige Siege der Sache Gottes auf Erden darstellt. Was man so gerne die Signatur unserer Zeit nennt, Abfall, Unglaube, Umsturz, das ist die Signatur der Welt von jeher gewesen. Unsere Zeit ist nicht um so vieles schlechter als eine frühere, weil wir neue Feinde und andere Kämpfe haben; und die alte Zeit war nicht um so viel besser als die unsere, weil große Erinnerungen aus ihr unsere Einbildungskraft aufregen. Wann hätte man nicht die gute alte Zeit gelobt und die Gegenwart unerträglich gefunden!

Wir hätten gewünſcht, daß der Verf. ſich einen freiern Ausblick in die Welt, zurück in die Geſchichte der frühern Jahrhunderte und hinein in die Gegenwart, erworben hätte. Es iſt nicht wahr, daß unſre Zeit überall nur negirt, nur feindlich der Sache Gottes entgegentritt. Um nur Eines zu nennen, ſo darf — zunächſt von unſerm deutſchen Lande aus — wohl behauptet werden, daß heute mehr ernſter und tiefer Chriſtusglaube unter Katholiken und Proteſtanten lebt und wirkt, als dieſes z. B. im Anfange dieſes Jahrhunderts der Fall war. Die Politik war früher nicht weniger als heute mit der Religion und Moral im Conflict; es iſt nicht erſt von heute, was ein Papſt — wenn ich nicht irre, war es Pius VI. — geſagt: die Kabinete ſind nicht getauft Aber mit Unrecht redet man immer nur von den deſtructiven Tendenzen der modernen Wiſſenſchaft; man ſollte die Marktſchreiereien gewiſſer ungläubiger und frivoler Stimmführer nicht verwechſeln mit den Beſtrebungen ſo mancher edeln Männer, welchen es ernſtlich darum zu thun iſt, ihre Studien auf dem Gebiete des Rechts, der Volkswirthſchaft, der Philoſophie u. ſ. w. auf ſittliche Grundlagen zu ſtellen. Wir gehen neuen Bildungen in Staat und Kirche entgegen; aber es iſt noch nicht Alles Abfall von Chriſtenthum und Kirche, was nicht nach der alten Schablone geſchnitten iſt.

Wir glauben auch an Gottes Gerichte. Sie werden Jeden erreichen, und Jedem vergelten nach ſeinen Werken. Aber wir wollen nicht gleich den Söhnen des Zebedäus (Luc. 9, 54) Feuer vom Himmel herabrufen über die Welt die ihren Heiland nicht erkennt und nicht aufnimmt, ſondern dem Herrn das Gericht und die Zeit des Gerichtes anheimſtellen.

Linſenmann.

5.

Das Luthermonument zu Worms im Lichte der Wahrheit. Gedanken und Thatsachen zur Beantwortung der Frage: Kirche oder Protestantismus? Dem deutschen Volke gewidmet von einem deutschen Theologen. Mainz, Kirchheim, 1868. VII und 267 S. Preis: 20 Sgr.

Das in Worms errichtete Luthermonument mußte um so mehr eine Erwiderung veranlassen, als dasselbe ohne Bedenken und ohne Sorge die Erinnerung an die ersten Anfänge der Reformation auffrischt und den Schein erregt, als sei inzwischen alles res integra geblieben und als sei bis jetzt nichts Neues zu Tage gefördert worden. Selbst abgesehen vom confessionellen Standpunkte mußte auch schon im Interesse der wissenschaftlichen Ehre Deutschlands gegen diese im Stein verewigte Geschichtsverfälschung protestirt und das vornehme Lächeln des Auslandes gegen unsere Gutmüthigkeit in Etwas gemildert werden. Für Jeden, der das fragliche Denkmal in religiöser und nationaler Beziehung richtig verstehen und nach seinem Werthe beurtheilen will, ist die vorliegende Schrift ein sicherer Führer und zuverlässiger Commentar. Die durch genaue Kenntniß der älteren, neuen und neuesten protestantischen Literatur sowie durch ruhiges und besonnenes Urtheil ausgezeichnete Arbeit verdient auch wegen der klaren, gewandten und ansprechenden Form alles Lob.

Im Anschlusse an Göthe's Aeußerung: „der Irrthum wiederholt sich immerfort in der That; deßhalb muß man das Wahre unermüdlich in Worten wiederholen," unterwirft der Verf. „das Luthermonument und seine Worte und Figuren" einer sehr ernsten, würdevollen und wahrheits-

treuen Kritik. Um den Gang und die Methode der Besprechung in Kürze zu kennzeichnen, will ich einige Punkte hervorheben. Vorerst könnte die Hauptstatue zu nicht geringen Besorgnissen Anlaß geben, hätten nicht drei Jahrhunderte „das Werk des Meisters" hinlänglich erprobt. Der Künstler hat nämlich Luther „mit geballter Faust, mit vortretendem Fuße, mit in den Nacken geworfenem Haupte" dargestellt. Insofern das ganze Leben Luthers von seinem Abfalle von der Kirche bis zu seinem Tode dem Trotz, dem Hasse und der Zerstörung der Kirche gewidmet war, ist diese Darstellung historisch vollständig berechtigt. Da jedoch einestheils die fürchterlichen Drohungen gegen die katholische Kirche bis heute nicht in Erfüllung gegangen und anderseits das von Luther für unfehlbar und unwandelbar genommene Lutherthum schon längst in Staub zerronnen und der Name „Lutherische" und „Lutheraner" unter den Protestanten selbst zum Sektennamen geworden ist, so erscheint mitten im 19. Jahrhundert jene trotzige und dräuende Stellung als ein arger Anachronismus (S. 7). Nicht minder auffallend klingen heutzutage einige aus Luther's Mund und Feder geflossene und an das Monument angebrachte Kraftausdrücke. Ohne Zweifel war beispielsweise der Satz: „die Christum recht verstehen, die wird keine Menschensatzung gefangen nehmen", in der ersten Gährungszeit ein willkommenes Mittel, um den Sturm gegen den Katholicismus zu beschönigen. Wie man aber dieses Wort, nachdem der Protestantismus inzwischen die verschiedensten Stadien durchlaufen hat, noch jetzt in seiner ganz crassen Gestalt verwenden konnte, ist unbegreiflich. Schon die beiden Häupter der Reformation, Luther und Melanchthon, haben das ganze Formalprincip des Protestantismus, „als welches besteht in der Evidenz und

Sufficienz der heiligen Schrift, als unbrauchbar erfunden und sich veranlaßt gesehen, demselben durch die verschiedenen Bekenntnisse, Schwabacher, Augsburger, Schmalkaldener abzuhelfen" (S. 207). Die Herrschaft des angeblich reinen, wahren und lauteren Evangeliums war demnach nicht von langer Dauer. Angesichts dieser Thatsache sagt selbst Schelling: „im Protestantismus trat an die Stelle der lebendigen Autorität der katholischen Kirche die andere todte in ausgestorbener Sprache geschriebener Bücher, und da diese ihrer Natur nach nicht bindend sein konnte, eine viel unwürdigere Sclaverei, die Abhängigkeit von Symbolen, die ein blos menschliches Ansehen für sich hatten" (S. 204). Und in der Folge der Zeiten, fügt der Verf. hinzu, trat an die Stelle „der unwürdigen Sclaverei der symbolischen Bücher" einerseits „der dumpfe Pietismus und andererseits der seichte Rationalismus und schließlich der vollendete Abfall vom Christenthum und das Untersinken im Nihilismus und die allgemeine Herrschaft einer ins Unendliche wachsenden Begriffsverwirrung" (S. 204). Da auch das Materialprincip, die lutherische Lehre von der Rechtfertigung, „von der ganzen neuern Bibelforschung als unschriftgemäß, unvernünftig und unhaltbar aufgegeben worden ist" (S. 225), so hätte man jene hohle Phrase, auch schon aus Rücksicht auf den confessionellen Frieden, nicht mehr, am allerwenigsten in so feierlicher Weise, erneuern sollen.

Indessen erscheint das ganze Kunstwerk „als ein Werk mühsamer und tendenziöser Reflexion" (S. 2). Deßhalb durften die Statuen der sog. Vorreformatoren nicht fehlen. Als solche figuriren: Waldus, Wicliffe, Hus und Savonarola. So lange die Protestanten sich vermittels der Waldenser in die Anfänge des Christenthums verpflanzen zu

können glaubten, war ihre Berufung auf Waldus nicht ohne Grund. Seitdem aber der „fromme Betrug" aufgedeckt und Petrus Waldus nur mehr als ein unwissender Schwärmer des 12. Jahrhunderts erscheint, hätte man von ihm um so mehr Abstand nehmen sollen, als die Mängel, auf deren Grund seine Schwärmerei zur Zeit einigen Anklang fand, durch die beiden großen Heiligen, Franziscus und Dominicus, geheilt worden sind. Insofern die Lehre Wicliffe's sehr viel „Vorreformatorisches" enthält, wäre gegen dessen Statue am Lutherdenkmale nichts einzuwenden. Will man jedoch Luther, wie dieses in den Tagen des Lutherfestes so mannigfach geschah, als den „deutschesten Mann", als den „edelsten und größten Mann der deutschen Nation" (S. 87) preisen, so steht diese Statue, da in Folge der Censurirung von 45 Sätzen Wicliffe's die Prager Universität zum Nachtheile der Deutschen gänzlich umgestaltet wurde, damit in argem Contrast. Dieselbe Bemerkung ist auf Hus anwendbar. Uebrigens kann dieser höchstens als Vorreformator gelten, um die Reformation als die große Befreiungsthat von „jeglicher Gewissenstyrannei" zu illustriren und die „Heroen der Gewissens- und Geistes- und socialen Freiheit" noch mehr zu verherrlichen (S. 50). Indessen ist, wie Döllinger bemerkt, „historisch nichts unrichtiger, als die Behauptung, die Reformation sei eine Bewegung für Gewissensfreiheit gewesen" (S. 44). Noch neuestens hat Dr. Kampschulte in dem 1. Bande seiner Biographie Calvin's das Gegentheil hinlänglich nachgewiesen. Zudem konnte die Constanzer Synode, um die Folgen der weltlichen Gesetzgebung von seinem Haupte abzuwenden und ihn vor seinem tragischen Ende zu bewahren, Recht und Wahrheit nicht preisgeben und die verkehrten „zum Theil selbst dem Naturrechte zuwiderlaufenden

und die ganze religiöse und sociale Ordnung untergrabenden Sätze des „Hus" nicht für gut und wahr und gerecht erklären (39). Warum schließlich Savonarola an das Luthermonument herangezogen wurde, das weiß Niemand. Da derselbe nie ein Häretiker war, nie einer sein und werden wollte und nur als Volksaufwiegler und Volksverführer erhängt wurde, so ist seine Figur am Lutherdenkmale eine durchaus fremde und exotische Pflanze (S. 61). Uebrigens scheint die Auswahl geeigneter und brauchbarer Vorreformatoren nicht besonders groß zu sein, da „erst nachdem Ulrich von Hutten in den Augen Rietschels nur als Porträtmedaillon Gnade fand, und in Folge dessen Reuchlin auf den ursprünglichen für Ulrich von Hutten bestimmten Platz vorrücken mußte, Savonarola das Loos traf, den freigewordenen Platz Reuchlins, der mittlerweile vom Vorreformator an Huttens Stelle zum Mitreformator avancirt war, ausfüllen zu müssen" (S. 73).

Das Gesagte genügt, um das Interesse für die geistreiche Schrift zu erregen. Zu bemerken ist noch, daß der Verf. keineswegs blind ist in Bezug auf die Mängel und Gebrechen der Kirche zur Zeit der Reformation. Er sagt in dieser Beziehung u. A.: „Da das katholische Dogma unter dem christlichen Volke im großen Ganzen unangefochten dastand und man an hereinbrechende große Irrlehren gar nicht dachte, so verlegte man den Hauptschwerpunkt der Predigt und Katechese vorwiegend auf das Moralische, Mystische und Erbauliche und weniger oder gar nicht auf einen gründlichen und systematischen Unterricht in den Wahrheiten des Glaubens" (S. 123). Bekanntlich schreibt auch Möhler: „nicht gering mußte die Unwissenheit gewesen sein, welche ein Glaubenssystem, wie das der Reformatoren, annehmlich

finden konnte" (Symb. 7. A. S. 353). Angesichts der vielen Vorschläge zur Wiederanbahnung der Glaubenseinheit dürfte auch an das Wort des in dieser Sache nicht unerfahrenen Fenelon's erinnert werden: „die in der Häresie aufgewachsenen Völker lassen sich nur durch das Wort gewinnen."

Luxemburg. Peters.

6.

Die katholischen Kanzelredner Deutschlands seit den drei letzten Jahrhunderten. Als Beitrag zur Geschichte der katholischen Kanzelberedsamkeit, sowie als Material zur praktischen Benützung für Prediger. Von **Johann Nepomuk Brischar,** der Philosophie und Theologie Doctor. Dritter Band. Die Kanzelredner aus dem Jesuitenorden. II. Schaffhausen. Hurter'sche Buchhandlung. 1868. XII u. 1003 S. Preis 3 Thlr. 15 Sgr.

Der dritte Band des umfassenden, verdienstvollen Werkes, das den beiden ersten 1867 erschienenen Bänden in rascher Folge sich anschließt, enthält Sonn-, Fest- und Feiertags-Passions-, Bruderschafts-, sowie einige politische Predigten, (auch eine Geschichts- oder Exempel- und eine Leichenpredigt) von dreizehn hervorragenden Männern aus dem Jesuitenorden, deren Thätigkeit den letzten Jahrzehnten des siebzehnten und den ersten des achtzehnten Jahrhunderts angehört. Es sind: Christoph Osterpeutter, der Konstanzer Epigrammatist Christoph Bechtlin, der Kirchenhistoriker Ulrich Dörrheimer, Christoph Zeller (mit einer Lobrede auf den hl. Bernhard), Johann Badler, später Hofprediger des Churfürsten Philipp Wilhelm von der Pfalz, der von reicher Erudition und Phantasie fast zu starken Gebrauch machte, die mehr volksthümlichen Wolfgang

Rauscher und Konrad Purselt, Joachim Reittmair, ein feiner, klarer Kopf, dem Kunst, Kraft und Ebenmaß der Diktion den Ehrennamen eines Tullius sacer erwarben, der Niedersachse Alexander Wille, der Elsäßer Wolfgang Zumsteeg, Balthasar Knellinger aus Viechtach in der Oberpfalz, den der Herausgeber zu den ausgezeichnetsten Kanzelrednern zählt, Vitus Schoffer aus Niederösterreich, der sein etwas blasirtes, gebildetes Publikum „durch die Lieblichkeit sinnreicher Concepte und nachdenklicher Wörtlein" zu gewinnen sucht, und Gottfried Tam aus Neisse.

Der Herausgeber hat auch diesesmal auf eine Auswahl inhaltreicher Reden von Männern aus verschiedenen deutschen Volksstämmen und verschiedenen Lebensstellungen Bedacht genommen, und eine Anzahl politischer Predigten hinzugefügt, von welchen die beiden Türkenpredigten Rauschers, während der Belagerung Wiens 1683 und nach glücklichem Entsatz der Stadt gehalten, die Stimmungen einer angst- und dankerfüllten Zeit lebendig wiederspiegeln und auch geschichtliches Interesse haben. Daß der Orden, welchem die Prediger angehören, noch auf der Höhe der Aufgabe stand, die er sich gestellt hatte, zeigt die verhältnißmäßig selbständige Durchbildung und kräftige Individualität der Verfasser, welche die „Schablone" (Vorrede S. XI) entweder nicht angenommen oder bald wieder durchbrochen haben; daß die Verfasser zum Theil über ihrer Zeit standen, beweist die Correktheit und der Geschmack ihrer Darstellung, welche den damals herrschenden Zopfstil mit seiner unausstehlichen Breite, stelzenhaftem Phrasenthum und wildfremdem Federpuz von sich fern zu halten verstand. Darum kann man auch diesen Band, schon als Ehrendenkmal der deutschen Sprache in verwilderter Zeit, aufs beste empfehlen. Himpel.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google